

*a cura di*  
ANTONIO AUTIERO

# TEOLOGIA NELLA CITTÀ TEOLOGIA PER LA CITTÀ

LA DIMENSIONE SECOLARE  
DELLE SCIENZE TEOLOGICHE

12

EDB





Istituto trentino di cultura  
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie



a cura di  
ANTONIO AUTIERO

# **Teologia nella città, teologia per la città**

La dimensione secolare  
delle scienze teologiche

Atti del Convegno  
«Teologia nella città – teologia per la città.  
Sulla dimensione secolare delle scienze teologiche»  
Trento 26-28 maggio 2004



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*Centro per le Scienze Religiose in Trento*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

*Consiglio Scientifico*

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,  
Franco Volpi

*Direttore*

Antonio Autiero

*Comitato Direttivo*

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,  
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina  
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm  
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian  
Troll, Lorenzo Zani

CONVEGNO TEOLOGIA NELLA CITTÀ, TEOLOGIA PER LA CITTÀ :  
sulla dimensione secolare delle scienze teologiche, Trento, 2004

Teologia nella città, teologia per la città : la dimensione secolare delle  
scienze teologiche : atti del Convegno Teologia nella città, teologia per la  
città : sulla dimensione secolare delle scienze teologiche : Trento, 26-28  
maggio 2004 / a cura di Antonio Autiero. - Bologna : EDB, 2005. - 215  
p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 12)

ISBN 88-10-40389-4

1. Teologia e società - Sec.20. - Congressi - 2004 2. Teologia - Sec.20. -  
Congressi - 2004 3. Congressi - Trento - 2004 I. Autiero, Antonio

230.0904

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2005 Centro editoriale dehoniano  
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna  
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40389-4

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2005

# Indice

|                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Premessa</b> , di <i>Antonio Autiero</i> .....                                                     | 7   |
| <b>Quali spazi per la religione nella società globale?</b> , di <i>Giorgio Campanini</i> .....        | 11  |
| <b>Il sapere della fede nel villaggio globale</b> , di <i>Giuseppe Lorzio</i> .....                   | 27  |
| <b>L'ebraismo e la sfida della secolarità</b> , di <i>Gerhard Bodendorfer</i> .....                   | 55  |
| <b>Islam e secolarizzazione. Il punto di vista islamico</b> , di <i>Mahmut Aydın</i> .....            | 77  |
| <b>Alternative a Dio? Le religioni nella sfera pubblica globale</b> , di <i>John D'Arcy May</i> ..... | 95  |
| <b>Chiesa e mondo nel Nuovo Testamento</b> , di <i>Teodora Tosatti</i> .....                          | 111 |
| <b>I diritti umani come luogo di secolarità della teologia</b> , di <i>Karl-Wilhelm Merks</i> .....   | 123 |
| <b>La città come categoria teologica</b> , di <i>Herbert Vorgrimler</i> ....                          | 149 |
| <b>La teologia come diaconia politica</b> , di <i>Leo Karrer</i> .....                                | 161 |
| <b>Tavola rotonda</b> .....                                                                           | 189 |
| <i>Antonio Autiero</i> .....                                                                          | 189 |
| <i>Andrea Zanotti</i> .....                                                                           | 192 |
| <i>Lino Prenna</i> .....                                                                              | 197 |
| <i>Emanuela Prinzivalli</i> .....                                                                     | 202 |
| <i>Klaus Lüdicke</i> .....                                                                            | 210 |



## Premessa

Questo libro è un sasso lanciato nello stagno. Lo stesso fu il convegno che con esso si vuole documentare e che ebbe luogo a Trento, presso il Centro per le Scienze Religiose ITC-isr, nel maggio del 2004.

Lo stagno – in tutta l'ampiezza e le pieghe della metafora – è costituito dal particolare destino in cui versano gli studi accademici delle teologie e delle scienze religiose in molti paesi, in particolare in Italia. Per legge dello Stato italiano, infatti, sul finire del secolo XIX, le facoltà di teologia vennero soppresse ed eliminate dalle università statali. Lo spazio in cui esse poterono continuare ad esistere fu quello delle istituzioni accademiche ecclesiastiche, salvo un leggero recupero di alcune discipline teologiche (prima fra tutte il diritto canonico), che vennero disseminate residualmente in facoltà accademiche statali che le poterono ospitare.

Sul processo che portò alla disposizione legislativa di abolizione non possiamo entrare qui: tanto è complessa la questione, nei suoi aspetti storici, giuridici, politici. Ma sull'esito che questa disposizione di legge ebbe e continua ad avere fino ad oggi, possiamo e dobbiamo entrare qui. La teologia si trovò circoscritta in perimetri angusti, perdendo così il contatto con gli altri saperi e si vide costretta, sul piano funzionale, a finalità limitate, in particolare, alla formazione del clero.

Di ambedue le restrizioni furono lucidamente consapevoli l'uno o l'altro dei teologi, l'uno o l'altro anche degli uomini di Chiesa. Ma generalmente il colpo fu incassato senza determinanti reazioni contrastive e senza fare della nuova situazione uno stimolo a ridisegnare quadri nuovi e opportunità inedite. Anzi, anche i dettati concordatari e le loro più recenti revisioni contribuirono a loro volta a sancire lo *status quo* e a rendere impensabile, *sic stantibus rebus*, una inversione di rotta. Qualche pallido tentativo di modifica e di riforma venne strategicamente svisgorito dal di dentro, soprattutto della compagine ecclesiastica.

Ora le teologie cominciano a sedere ad altri tavoli di condivisione delle preoccupazioni che attraversano il mondo e richiedono risposte, soprattutto dopo l'acquisita consapevolezza del valore e dell'importanza che le religioni assumono nel disegno dei nuovi equilibri di società e Stati, di culture in conflitto e di civiltà da comporre. E in questo spazio che la realtà mette in libertà, vie di uscita dallo stagno possono essere messe a tema; opzioni innovative domandano di trovare diritto di cittadinanza; progetti e piani strategici affiorano a maturità e richiedono pazienza argomentativa, ma anche caduta di pregiudizi, per scenari difficilmente riducibili a soluzioni già esistenti.

Sembra istruttivo e interessante il caso di alcuni paesi dell'ex blocco comunista. Le istituzioni teologiche in essi esistenti e tutte interne alla compagine ecclesiastica, anzi talvolta fortemente ostacolate dai regimi, nella nuova configurazione degli assetti politici e nelle nascenti democrazie, vengono rinegoziate come possibili strutture accademiche all'interno delle locali università statali. Lo Stato comprende l'importanza della messa a frutto della teologia per la ripresa culturale e sociale e per la consapevolezza di identità dei loro popoli. Ma anche la Chiesa comprende le innegabili opportunità che essa non può perdere, dopo lunghi tempi di assenza e di emarginazione, per riprendere presenza nella società, attraverso lo strumento delle istituzioni culturali.

Oggi la domanda di riordino delle discipline teologiche si va facendo chiara e urgente. Molto spesso, però, essa copre solo un angolo settoriale del problema. Relativamente alla situazione del nostro paese, essa individua la necessità di adattamento dei percorsi accademici sulla piattaforma della scansione sequenziale dei nuovi *curricula studiorum*, con l'istituzione distinta di laurea breve e laurea specialistica. La riforma ha la sua importanza e ogni avvicinamento ad essa anche da parte degli esistenti Istituti Superiori di Scienze Religiose deve essere incoraggiato e realizzato. Ma lo spazio reale è ancora più vasto e la prospettiva più estesa. Occorre cioè riposizionare la domanda del ruolo che all'interno di ogni religione ha il lavoro teologico, quello che dà luogo a diverse teologie e che rende possibile la circolazione osmotica di esse con gli altri saperi, recuperando un rapporto tra saperi di senso e saperi di cose. Oltre questo nesso degli oggetti, si pone la questione dell'identità dei soggetti che possono assumersi l'onere di tali saperi e non ultimo la questione del luogo o dei

luoghi in cui l'esercizio scientifico di tali saperi debba essere collocato.

Sasso nello stagno, si diceva. Questo volume raccoglie gli atti di un convegno che, nella vita e nelle attività dell'ITC-isr, non ha voluto essere uno dei tanti. Come segmento preciso e puntuale di un cammino più ampio, il convegno si è posto sulla scia di una considerazione di ruolo proprio che l'ITC-isr ha avuto nella sua storia trentennale. Non solo l'ampiezza delle tematiche di ricerca in esso svolte, i profili professionali di ricercatori in esso cresciuti, il cumulo cospicuo delle risorse su di esso allocate, ma soprattutto la presa in carico da parte della società civile, mediante le locali istituzioni politiche che la rappresentano, del compito di risituare le teologie nell'ambito vitale della storia e dell'identità di popolo a cui esse vogliono rivolgersi, ha portato a sensibilizzarci verso questa cruciale tematica. Ne è nata una provocazione promettente che ha assunto la categoria di spazio urbano, di città come luogo del mondano aperto al senso e attento a ogni alterità.

Teologie nella città – orizzonte nuovo per teologie nuove, nel loro modularsi in rapporto al mondo e nel loro incrociare le dimensioni del sacro e del trascendente. Nasce così il progetto del convegno che fedelmente viene scandito nei contributi che qui offriamo alla lettura. L'intreccio dei tagli colpirà il lettore: si è voluto partire da una diagnosi della cultura contemporanea, per cogliere in essa le scansioni di sensibilità, ma anche le trasformazioni impoverenti che restringono le ottiche su oggetti chiusi e contenuti in logiche di mero profitto. Si è passati poi alla considerazione di come si ponga il rapporto tra sapere religioso-teologico e spazio di secolarità anche nell'Ebraismo e nell'Islam. Si è dovuto poi interrogare il ventaglio delle espressioni rappresentative delle discipline teologiche in senso classico. E infine si è voluto dare un'occhiata alle possibilità di istituzionalizzazione accademica delle teologie nelle università pubbliche.

Se il sasso non è stato lanciato fuori bersaglio, qualche onda prima o poi si muoverà.

*Antonio Autiero*



# Quali spazi per la religione nella società globale?

di Giorgio Campanini

## 1. *Premessa*

In un luogo della sua *Filosofia della prassi* Italo Mancini parla di una «cultura delle tracce», e cioè dell'esistenza di una sorta di «fiume sotterraneo», che attraversa la storia e di cui sembra si sia perduta la memoria, sino a quando di nuovo, e impetuosamente, riemerge.<sup>1</sup> Ebbene, può sembrare che della religione, in una società ormai dominata dalla secolarizzazione, siano rimaste soltanto delle «tracce», che pure periodicamente si manifestano all'interno della società secolare, a testimonianza di una persistente, e perenne, domanda di senso che si riaffaccia anche nella stagione della post-modernità.

Recuperare queste «tracce» è necessario se si vuole cercare di comprendere quale potrà essere il futuro della fede (anche nella sua specifica forma cristiana) in una società che non è soltanto «secolare» e in un mondo che non è semplicemente diventato «adulto», secondo la pur lucida intuizione di Bonhoeffer,<sup>2</sup> ma che sta modificando profondamente non solo i propri stili di vita, ma anche e soprattutto il proprio modo di pensare.

È su questa strada che occorrerà avviarsi per valutare quali spazi si stiano chiudendo – ma anche quali si stiano aprendo – al Cristianesimo nella prospettiva della società globale.

---

<sup>1</sup> I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Brescia 1986, p. 262.

<sup>2</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa (1943-44)*, Milano 1969, p. 245.

## 2. Dopo la fine della modernità

L'ormai vastissima letteratura sul tema della «fine della modernità» e sull'avvento di quella che è stata chiamata la «post-modernità»<sup>3</sup> è stata caratterizzata da un'attenzione dedicata assai più a indagarne le conseguenze piuttosto che le cause profonde. Si tratta dunque, per riprendere un noto aforisma di Marx, di «salire dalla terra al cielo»,<sup>4</sup> perché partendo «dall'alto» si rischia di analizzare il fenomeno della post-modernità, e del suo più macroscopico effetto, la globalizzazione, in una prospettiva astratta, precludendosi così di cogliere l'incidenza reale di queste trasformazioni sulla vita vissuta.

Non si intende, con questo, affermare la piena coincidenza fra post-modernità e globalizzazione, ma solo mettere in evidenza che la globalizzazione non può essere colta appieno, nel suo significato culturale, fuori dell'orizzonte della post-modernità.<sup>5</sup>

Quel «primato dell'economico» che Marx aveva teorizzato ma che nella stagione delle ideologie (e, in questo senso, della prima modernità) non era stato in realtà praticato, nemmeno da parte di coloro che pur lo asserivano, tende a realizzarsi in una nuova stagione, quella appunto della post-modernità, caratterizzata dal trionfo del mercato sullo Stato: sta proprio qui il centro del passaggio dalla «società post-moderna» alla «società globale».

Lungi dall'avallare un puro e semplice «primato dell'economico» – sino a decretare una sorta di paradossale rivincita postuma di Marx e ad opera non del «socialismo» ma del «capitalismo» –, quasi che esso faccia da forza trainante di tutti i processi di cambiamento della società (come se, per riprendere un noto detto di Napoleone, una volta che sia stata aperta una breccia nelle file nemiche, «l'intendance suivra», nel senso che le idee, i valori, gli stili di vita siano in qualche modo costretti ad adeguarsi), si vuole piuttosto constatare l'incidenza che i processi di trasformazione

---

<sup>3</sup> Cfr. a partire da J.-P. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Milano 1985 e da J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma - Bari 1985, le successive riflessioni di Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1999, e di U. BECK, *Un mondo a rischio*, Torino 2003. Meriterebbero tuttavia di essere riprese le acute riflessioni dei primi anni Cinquanta di R. GUARDINI, *Il potere. La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973.

<sup>4</sup> C. MARX, *L'ideologia tedesca*, a cura di F. CODINO, Roma 1975<sup>3</sup>, p. 13.

<sup>5</sup> Per un quadro di insieme sul tema cfr. I. SCIUTO, *Continuità o rottura fra moderno e postmoderno?*, in C. VIGNA (ed), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano 2003, pp. 195-221, con ampie indicazioni bibliografiche.

dell'economia hanno sulla vita degli uomini, soprattutto alla luce dell'immensa forza di persuasione dei grandi mezzi di comunicazione di massa, potente strumento di globalizzazione. In questo senso la modernità, e ancora la post-modernità, sono rimaste realtà «locali», riferite cioè all'uno o all'altro «mondo» culturale, mentre la nuova realtà si presenta, appunto, come «globale». Mercato e mass-media, e non più le visioni del mondo, sono i protagonisti di questo «nuovo corso» (il cui cammino non è tuttavia inarrestabile e può ancora essere controllato, e modificato, dalla volontà degli uomini).

Esito ultimo della post-modernità, la globalizzazione ne rappresenta, al tempo stesso, un punto di rottura, per la scissione che con essa si determina fra due aspetti di quella idea di progresso che nella storia dell'Occidente erano pur sempre rimasti uniti, tanto nella stagione della modernità quanto in quella della post-modernità. È parso a lungo, agli occhi dell'uomo occidentale, che il progresso tecnico-economico non avrebbe mai potuto essere disgiunto dal progresso spirituale e morale, e che anzi ne avrebbe rappresentato il presupposto e quasi l'apripista. Nella stagione della globalizzazione, viceversa, si comincia a constatare che quanto era rimasto a lungo, almeno teoricamente, unito, è e può essere diviso. La società globale sembra ormai caratterizzata da una visione unidimensionale del progresso.

Questa scissione può essere considerata la grande sfida che la società globale rivolge alle religioni, e specificamente al Cristianesimo. Nell'orizzonte della modernità, e ancora della post-modernità, il rapporto fra religione e società era stato posto in termini di conflitto fra valori, in vista della pretesa della «ragione laica» di sostituirsi alla «ragione religiosa».<sup>6</sup> Nell'orizzonte della società globale il conflitto viene in un certo senso meno perché non sono più i valori a rappresentare il terreno di scontro fra religione e irreligione: l'epicentro si è spostato altrove.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Sul tema cfr. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma - Bari, 1999, nonché V. POSSENTI, *Religione e vita civile*, Roma 2002.

<sup>7</sup> Sotto questo aspetto al centro del rapporto tra religione e società non sta tanto la disputa sull'ateismo quanto la fuoriuscita dall'indifferenza. Il grande affresco di A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990<sup>4</sup> (circa il quale cfr. D. CASTELLANO [ed], *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli 1992 e in particolare V. POSSENTI, *Modernità e metafisica in A. Del Noce, ibidem*, pp. 45-72) va riferito appunto alla stagione della modernità e, per certi aspetti, anche della post-modernità; ma tutt'altra è la prospettiva in cui il problema di Dio si pone (o piuttosto, non si pone) nell'orizzonte della società globale.

La «trasformazione della storia della salvezza cristiana nell'idea di progresso», per riprendere un'espressione di Blumenberg, è stato il prodotto del processo di secolarizzazione avviato dall'Occidente e di cui l'ateismo ha rappresentato l'esito estremo. Ma, nel nuovo contesto dominato dal dramma della Seconda guerra mondiale e dal successivo crollo delle ideologie, sembra non esservi più posto per alcuna idea: il futuro non appare più come una «somma di speranze» ma come una «somma di terrore e di paure»;<sup>8</sup> sembra rimanere una sola certezza, che è poi quella alla quale si abbarbica la società della globalizzazione, e cioè quella della crescita economica, sostitutivo «neo-laico» della «vetero-laica» idea di progresso. La società globale sembra cercare la sua «legittimità» non più in termini di domanda di valori, ma soltanto in termini di domanda di beni.

Non per questo, tuttavia, le grandi «domande di senso» possono essere esorcizzate, e prime fra tutte quelle riconducibili alla domanda di sicurezza. Al contrario, la società globale, proprio perché caratterizzata dall'erosione delle sue profonde radici, sembra secernere ricorrenti incertezze e inquietudini. Il mondo «pre-globale» era in qualche modo un mondo «provinciale», caratterizzato da invalicabili distanze che rappresentavano tuttavia una sorta di protezione e una barriera di difesa contro impreviste irruzioni del nuovo, del diverso, del potenziale nemico, così come Robinson Crusoe, prima dell'arrivo di Venerdì (avanguardia di altri uomini che lo avrebbero seguito) era solitario ma, nello stesso tempo, sicuro. Prima della globalizzazione le varie aree del mondo erano relativamente isolate e, dunque, relativamente sicure; ma, a mano a mano che il processo di globalizzazione proseguiva il suo corso, le sicurezze parziali sono venute meno e hanno lasciato il posto a una insicurezza divenuta, essa pure, globale. Tutte le guerre sono ormai divenute «mondiali» e mondiale è soprattutto il terrorismo, assunto a classica forma di belligeranza della società globale. Quella specifica dimensione della globalizzazione che è rappresentata dalla diffusione dei mezzi di informazione, anche in aree tecnologicamente arretrate, in cui la televisione coesiste con l'analfabetismo e con la fame, porta l'an-

---

<sup>8</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna (1966-1974)*, Genova 1992, p. 37. Più oltre l'autore parla di «delusione escatologica» in quanto all'uomo della post-modernità il futuro «non porta più il radicalmente nuovo», in senso positivo, ma è soltanto fonte di angosce o di inquietudini (*ibidem*, p. 49). Ma si veda, in questo importante libro l'intero saggio su *Il progresso nel suo disvelamento e destino*, pp. 33-42.

goscia e l'insicurezza nel mondo: ogni giorno la morte, seppure la «morte televisiva», invade le case degli uomini e condiziona la loro vita: nulla più del ripetuto e quotidiano spettacolo della morte pone l'uomo di fronte alla sua esistenziale precarietà. Tramontata l'idea di progresso, il futuro appare incerto e oscuro.

Nella nuova società globale la religione è costretta a convivere con questi diffusi sentimenti di insicurezza: con il rischio di essere concepita come «agenzia di assicurazione», come una sorta di porto tranquillo in un mare in tempesta, sino ad assumere un volto sereno e consolatorio, dimentico della strutturale drammaticità della fede. Pascal e Kierkegaard non sembrano godere di buona stampa all'interno di un «mondo religioso» che della fede cerca i «conforti» assai più che le inquietudini. Troppe sono le componenti di insicurezza della società perché ci si possa permettere il lusso di collocare fra esse anche l'ultimo baluardo delle certezze, e cioè la religione. Il rischio di una riduzione sociologica della religione – presunto rifugio tranquillo in una società insicura – passa anche di qui.

### 3. Religione e globalizzazione

Prima e assai più che fenomeno limitato alla sfera dell'economia<sup>9</sup> la globalizzazione è un fatto essenzialmente culturale<sup>10</sup> in quanto implica una forte crescita della rete complessiva delle relazioni: non sono soltanto le merci che circolano ma, dietro di esse e con esse, le persone e alla fine i valori (o gli pseudo-valori). Ne risulta alla fine profondamente mutata l'immagine stessa di uomo.

Esito estremo della post-modernità, o piuttosto inizio della fuoriuscita da essa, la società globale attiva al proprio interno rapidi e tumultuosi fenomeni di cambiamento, riconducibili a tre

---

<sup>9</sup> In questa prospettiva la globalizzazione è stata definita come la «idea della crescente interconnessione e interdipendenza, economica, ma non solo, fra gli uomini», e dunque come «visione fondamentalmente unitaria del problema dello sviluppo» nel mondo (S. BERETTA, *Globalizzazione e sviluppo. Due parole da chiarire* in «La Società», 2 [1998], p. 296). Cfr. anche R. PAPINI - A. PAVAN - S. ZAMAGNI, *Abitare la società globale. Per una globalizzazione sostenibile*, Napoli 1997.

<sup>10</sup> Su questo aspetto della globalizzazione avevamo proposto alcune riflessioni nel saggio *Fra vita pubblica e vita privata. Interrogativi sulla globalizzazione* in «Aggiornamenti sociali», 4 (2003), pp. 275-286, nonché nel contributo su *La globalizzazione fra economia, politica e domanda di senso*, in F. COMPAGNONI - S. PRIVITERA (edd), *Il futuro come responsabilità etica*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 60-66.

categorie in gran parte nuove (pur se non del tutto inedite), e cioè lo «spaesamento», la «liquidità», la perdita dell'identità. Quanto era stato in passato circoscritto a singoli uomini o a singoli gruppi sociali tende a estendersi su scala mondiale e a «produrre», per così dire, un «nuovo tipo» di uomo, sensibilmente diverso dai «tipi umani» della modernità e della stessa post-modernità.

La mobilità e lo stesso «nomadismo» hanno caratterizzato da sempre l'umanità: senza questa persistente e incoercibile volontà di evadere dal proprio ambiente – e non sempre né necessariamente per ragioni di pura sopravvivenza – l'uomo non avrebbe popolato la terra ma sarebbe probabilmente rimasto per sempre nella sua antica culla africana; né vi sarebbero state l'occidentale scoperta dell'America o l'andata sulla luna.

Questa spinta alla mobilità è convissuta a lungo con una parallela inclinazione alla stabilità, attraverso una complessa dialettica fra ricerca della stanzialità e spirito di avventura: sempre e dovunque è stato necessario che vi fossero coloro che partivano e coloro che restavano. Una delle forme più semplici ed elementari di questa dialettica è ancora oggi, in molte culture e, per certi aspetti, anche in quella dell'Occidente industrializzato, rappresentata in modo emblematico dal radicamento femminile alla terra<sup>11</sup> contrapposto al «nomadismo» dell'uomo. L'antica divisione di ruoli, anche nella società globale, ha assunto forme nuove e più raffinate ma non ha perduto del tutto l'antica contrapposizione fra l'«interno» della femminilità e l'«esterno» della mascolinità.

In passato, tuttavia, lo spirito di avventura è a lungo coesistito con la fedeltà alla tradizione. Il radicamento era la condizione necessaria per lo sradicamento, dato che svelle le radici implicava, appunto, avere radici e confidare che qualcuno le avrebbe in qualche modo mantenute: il vagabondo Ulisse poteva girare il mondo nella costante memoria e nella costante ricerca del ritorno perché sapeva che nella natia Itaca qualcuno lo attendeva: solo la prospettiva del ritorno dava senso e significato al suo viaggiare (e, a lungo, del viaggiare di tutti gli uomini).

La società globale sembra avere infranto questa antica dialettica. Lo sradicamento non coesiste più con il radicamento, la ricerca del nuovo non si coniuga più con la fedeltà all'antico. La

---

<sup>11</sup> Si vedano, al riguardo, le acute considerazioni di I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, pp. 229 ss. sul principio femminile.

globalizzazione è, e vuole essere, insieme un'assoluta novità e un punto di «non ritorno». Di qui i fenomeni di «spaesamento» che accompagnano una società divenuta, secondo l'icastica espressione di Bauman, un mondo popolato di «turisti» e di «vagabondi»;<sup>12</sup> gli uni e gli altri, seppure in forme diverse, egualmente sradicati.

Questo «spaesamento» si esprime tanto a livello di vita pubblica – con la diffusa sensazione di estraneità rispetto alla politica e la pressoché generalizzata tendenza alla delega – quanto a livello di una vita privata sempre più profondamente attraversata, se non invasa o al limite manipolata, dalla tecnologia.<sup>13</sup> La vita, nelle sue varie forme ed espressioni, sembra essere sempre altrove: il «nomadismo» tende a diventare la regola.

Dopo lo «spaesamento», la «liquidità». La ricorrente dialettica fra «pubblico» e «privato» propria delle società del passato faceva sì che esse potessero essere a un tempo «solide», e cioè dotate di un nucleo forte di riferimento, e «liquide», in quanto capaci di aprirsi all'altro, di diffondersi, di proiettarsi al di fuori del proprio spazio originario: coesistevano dunque un «centro» e una «periferia», una continuità e una discontinuità. Sennonché il «centro» si sta ormai svuotando e al suo posto, come punto di riferimento di una società sembra rimanere soltanto, per riprendere un'espressione di Michel Novak, uno «scrigno vuoto», sostitutivo laico, ma divenuto ormai privo di senso, delle antiche, e «centrali» arche dell'alleanza.<sup>14</sup>

Non è un caso che queste «arche», sia pure con varie e diverse denominazioni, fossero in generale arche religiose. Esse sono state sostituite, nella stagione della modernità, da quella sorta di «arche secolari» dell'alleanza che sono le Dichiarazioni dei diritti e le

---

<sup>12</sup> Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma - Bari 2002, pp. 88-112. «Il vagabondo – nota fra l'altro Bauman – è l'alter ego' del turista» (*ibidem*, p. 104). Dello stesso autore cfr. *Una nuova condizione umana*, Milano 2003, con introduzione di M. MAGATTI.

<sup>13</sup> Espressione di questo atteggiamento è la tendenza al passaggio stesso della genesi della vita dal «naturale» all'«artificiale» (cfr. M. ARAMINI, *La fecondazione artificiale*, Casale Monferrato [Alessandria] 2004 e la letteratura ivi citata). Ma si vedano le frequenti intrusioni nella vita privata legate alla diffusione delle telecamere e all'uso sempre più banalmente pervasivo dei telefoni cellulari. Gli spazi della «vita privata», necessario ancoraggio della persona (cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo* [1949], Roma 2004<sup>12</sup>, pp. 76 ss.) sembrano destinati a restringersi sempre più.

<sup>14</sup> M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, Roma 1987, p. 59. «Ogni società – osserva Novak – tende ad erigere al proprio centro una «tenda sacra» che offra un sicuro punto di riferimento alla comunità; ma nelle società secolarizzate non vi è più nessuna 'tenda sacra' ma soltanto 'uno scrigno lasciato vuoto'» (*ibidem*).

Costituzioni che ad esse hanno fatto seguito; mentre nella stagione della globalizzazione il loro posto è stato preso dai cartelli delle multinazionali e dai listini delle quotazioni di borsa. Ma queste laiche «arche dell'alleanza» non sembrano dotate della stessa capacità di coesione rappresentata dagli antichi simboli; né vi è da stupirsi che in queste società senza centro serpeggi una diffusa nostalgia del Sacro. I «sostituiti laici» della religione – dall'idea di ragione alla fede nel progresso – non hanno generato nuove «solidità» ma soltanto aperto la via a una diffusa «liquidità».

Si ipotizza, come fattore di stabilità e diassicurazione – e dunque come forma di ritorno alla «solidità» – l'avvento del «pensiero unico» neo-liberale. Ma si tratta veramente di un «pensiero», o non piuttosto del tentativo di dare dignità a ciò che rimane pura prassi? E d'altra parte quella stessa economia di cui si teorizza il primato attraverso la figura di un «mercato» onnipresente e onnipotente non può svolgere una funzione né di unificazione né di assicurazione perché incapace di fondare autenticamente valori e dunque di costruire un'etica degna di questo nome.

Non resta, alla fine, nella società della «liquidità» che l'esaltazione della «relazione pura», diffidente di ogni stabile legame e caratterizzata da un vero e proprio «orrore della durata»: riflesso emblematico di una «società liquida».<sup>15</sup>

Non stupisce dunque che nella società globale, «nomade» e «liquida» divenga rimesso in discussione l'autoconsapevolezza di sé, tradizionale referente di ogni gruppo umano, costituitosi proprio in relazione alla ricerca e al perseguimento della propria identità.<sup>16</sup> Ed effettivamente tutti i tradizionali fattori dell'identità – dall'etnia, alla lingua, alla religione – vengono posti l'uno dopo l'altro in discussione dalla società globale. Essa si propone e si costruisce non

---

<sup>15</sup> È, questa, la cultura lucidamente descritta da A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità*, Bologna 1995, che ipotizza come nuovo modello di incontro fra i sessi la «relazione pura», caratterizzata dalla strutturale provvisorietà di ogni rapporto, destinato a durare «sino a nuovo avviso» (*ibidem*, p. 73). Va letto in questa prospettiva – come segno del passaggio dalla «solidità» alla «liquidità», il tentativo di superamento non solo del matrimonio come istituzione, appunto in nome della «relazione pura» ma della stessa distinzione dei sessi, ricondotta non alla «natura» ma alla «cultura»: in questo senso, secondo la nota tesi di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso* (1949<sup>1</sup>), Milano 1992<sup>6</sup> «donne [ma, evidentemente, anche uomini] si diventa». La relazione fra i sessi e la stessa percezione della sessualità – punto fermo delle società del passato – transitano in tal modo dall'area della «solidità» a quella della «liquidità».

<sup>16</sup> Sul tema dell'identità nazionale (in questo caso, specificamente italiana) cfr. C. MOZZARELLI (ed), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma 2003.

solo come comunità multietnica, multilinguistica, multireligiosa, ma anche e soprattutto come comunità aperta e fluttuante, costantemente disponibile al cambiamento, diffidente di ogni ancoramento alla tradizione, protesa com'è alla costruzione del nuovo e alla ricerca dell'inedito. Ciò che strutturalmente caratterizza la tecnologia – la costante tendenza al cambiamento e la rapida obsolescenza del passato – è assunto come struttura di base della società globale, di una società che tende a declinare in forme sempre più indifferenziate e indistinte la propria identità.<sup>17</sup>

In questo processo non può che entrare in crisi la funzione della religione come fattore di identificazione. Questo ruolo è stato costantemente svolto nel passato (con una funzione che ancora continua nelle aree del mondo solo marginalmente toccate dalla secolarizzazione) ma appare destinato, nella società globale, a risultare marginale. Se il mondo non è «fuoriuscito da Dio»<sup>18</sup> certo la società globale è fuoriuscita dalla religione come fattore di identificazione.

Nel complesso, la società della globalizzazione appare dunque caratterizzata dalla provvisorietà e dall'incertezza, dal rischio e dall'insicurezza: «nessuno determina gli altri e ciascuno determina se stesso», ma proprio per questo «la perdita di riferimenti collettivi spalanca la porta a chi si dichiara capace di creare identità, vecchie o nuove che siano, attraverso la proposta di una rinnovata esperienza comunitaria». <sup>19</sup> Alla fine nomadismo e «liquidità» generano i fondamentalismi.

Nasce comunque per la religione, e specificamente per il Cristianesimo, il problema di una «nuova localizzazione», che tenga conto della perdita degli antichi e non più ritrovabili «luoghi», che con la fine della modernità e l'avvento della società globale sono diventati incerti e sfuggenti. Ma di questi luoghi la fede ha ancora e sempre bisogno, come attitudine a essere presente alla condizione umana qui ed ora, attraverso il duplice recupero della

---

<sup>17</sup> Ch. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1994.

<sup>18</sup> J. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino 1996. L'autore sottolinea la crescente estraneità delle società occidentali al fatto religioso e il passaggio della religione da fattore di «identità pubblica» a semplice fattore di «identità privata». Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Quale fede nella stagione della post-modernità*, Casale Monferrato (Alessandria) 2004.

<sup>19</sup> P. GRASSI, *Nella stagione dell'imperativo eretico* in «Dialoghi», 1 (2004), pp. 17 e 20 (si fa qui riferimento a P.L. BERGER, *L'imperativo eretico*, Torino 1987).

storia e del «quotidiano».<sup>20</sup> Questa capacità di perseguire un nuovo radicamento nella stagione dei nomadismi è la sfida che sta di fronte alla religione (o, più propriamente, alla fede) nell'età della globalizzazione.

#### 4. *La risposta della coscienza religiosa*

Spaesamento, «liquidità», perdita e insieme ricerca di identità sono gli esiti della globalizzazione nella stagione della post-modernità. Quali le sfide che questo insieme di trasformazioni pone alla religione e specificamente alla sua forma cristiana?

Il Cristianesimo non è nuovo a queste sfide, perché anzi la sua storia bimillenaria è stata caratterizzata dalla ricorrente necessità di confrontarsi con i mutamenti della storia. Non è questa la sede per ripercorrere le tappe di questa vicenda; ma non è inopportuno confrontarsi con un'altra sfida, e per certi aspetti con un'altra crisi, quella che si è andata delineando attorno al 1930 in ordine alla mutazione epocale del quadro culturale europeo e alla corrosione, apparsa in quegli anni ormai irreversibile, dell'antica cristianità. Allora la più lucida e articolata risposta fu rappresentata da *Humanisme Intégral* di Jacques Maritain,<sup>21</sup> e cioè dal tentativo di una rifondazione, sulla base della presa d'atto della fine dell'antica cristianità, di una «nuova cristianità» non più «sacrale» ma laica e secolare, aperta e pluralistica.

Il referente della «nuova cristianità» alla quale si guardava negli anni Trenta non era la futura «società globale», ma una modernità giunta ormai ai suoi esiti estremi e caratterizzata da un radicale processo di laicizzazione, con la conseguente marginaliz-

---

<sup>20</sup> G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana. Modernità e Post-modernità*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 41. Un tentativo di avviare questa «nuova dislocazione» dei valori in relazione al persistere dei «mondi vitali» in G. CAMPANINI, *Le parole dell'etica. Il senso della vita quotidiana*, Bologna 2002 (cfr. in particolare «Modernità e valori», pp. 10 ss.).

<sup>21</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936<sup>1</sup>), trad. it., Torino 1962. Per una lettura di quest'opera sullo sfondo delle trasformazioni della società europea in relazione alla crisi del 1929 e all'avvento dei totalitarismi, cfr. G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità*, Roma 1992. Per un bilancio dell'influenza, vasta e profonda, esercitata da quest'opera, cfr. A. PAVAN (ed), *Dopo «Umanesimo integrale». Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, Genova 1992. Lo schema di «Umanesimo integrale» fu più volte ripreso e sviluppato da Maritain, soprattutto in dialogo con gli assertori della fine irreversibile della cristianità, antica o nuova che fosse, e in particolare con E. MOUNIER, *Feu la Chrétienté* (1949), (ora in *Oeuvres*, Paris, IV, 1962; trad. it. *Cristianesimo nella storia*, Bari 1979).

zazione della religione e l'esclusione di una qualsiasi sua «funzione pubblica». Ma alcune componenti della società globale di là da venire erano intuite da Maritain allorché, affrontando il problema del nuovo rapporto fra Chiesa e Stato venutosi a instaurarsi nella società secolare, denunciava la perdita dell'antica centralità della Chiesa non sostituita da un modello pluralistico di rapporti fra le diverse forze in campo ma comportante di fatto un arretramento della presenza pubblica del fatto religioso a tutto vantaggio di uno Stato che negli anni del totalitarismo si avviava a esercitare un completo dominio sulla società. Il fenomeno cui Maritain guardava con preoccupazione, tuttavia, non era tanto la perdita di influenza della Chiesa quanto l'«eclissi della persona» e la crisi di quel diritto che, soprattutto nella sua forma di «diritto naturale» aveva storicamente rappresentato, in Occidente, il massimo baluardo contro lo strapotere dello Stato.<sup>22</sup> Analizzando questo processo, il Maritain di *Umanesimo integrale* intuiva che la perdita di «sovranità» della Chiesa a favore della «sovranità» dello Stato preparava il passaggio al totalitarismo.

Settant'anni dopo *Umanesimo integrale* e appunto sullo sfondo dell'eclissi della «cristianità», si può constatare che la perdita di «sovranità» della Chiesa a favore della «sovranità» dello Stato era l'incunabolo del successivo passaggio dalla «sovranità» dello Stato alla «sovranità» del mercato, e cioè al dominio pieno e incontrastato dell'economia sulla politica. La società post-moderna si collocava ancora all'interno della sovranità dello Stato, la società globale si situa all'interno della sovranità del mercato: la sovranità dello Stato appare ormai un «mito», se non un'illusione.

Potrebbe sembrare, a prima vista, che per quanto riguarda la religione, in questo passaggio nulla sia cambiato, rimanendo costante, rispetto al modello medievale della società pre-moderna, la espropriazione della sovranità un tempo, almeno in senso ideale, a lungo esercitata dalla Chiesa (dato che analoga «espropriazione» è riscontrabile nella «società globale»). Ma rispetto all'interlocutore-Stato, dotato di una sua robusta «solidità», la coscienza religiosa era sollecitata a definirsi e ad assumere più chiara consapevolezza

---

<sup>22</sup> Sull'eclissi del diritto naturale, anche in relazione alla frattura intervenuta fra morale e diritto cfr. l'acuta ricostruzione di insieme di I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Genova 1990 (si vedano in particolare le pagine su «Antico e moderno», pp. 108 ss.). Nell'interpretazione di Mancini la modernità è sistematicamente orientata all'«assiologicamente minimo» (*ibidem*, p. 142): in questo senso l'eclissi della religione è anche eclissi dell'etica.

di sé, sia pure con il rischio di collocarsi sullo stesso terreno dell'avversario e dunque di ridursi a pura «religione civile»;<sup>23</sup> mentre nei confronti dell'interlocutore-mercato, e all'interno di una società divenuta «liquida», la tradizionale dialettica viene meno o comunque assume forme nuove che richiedono un radicale mutamento di rotta.

Il nuovo potere della società globale è esso stesso «liquido» e ondivago, dappertutto e insieme «in nessun luogo». Dopo il declino dell'antico «Stato laico» (più propriamente, laicista), la Chiesa sembra non avere nemici (e del resto il mercato ha «concorrenti» e non nemici), ma nello stesso tempo sembra non avere più un interlocutore: non si può più applicare, alla società della globalizzazione, la nota tesi di Carl Schmitt secondo la quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»;<sup>24</sup> tesi valida in relazione all'antica dialettica Chiesa-Stato ma non più estensibile alla nuova dialettica (ma quale dialettica, trattandosi di interlocutori così diversi e fra loro lontani?) fra Chiesa e società globale.

Sarebbe difficile affermare che «tutti i concetti più pregnanti della società della globalizzazione sono concetti teologici secolarizzati», perché, con il passaggio della sovranità dallo Stato al mercato, tutto cambia. Eppure anche con questo interlocutore – come d'altra parte è avvenuto attraverso le varie metamorfosi che la sfera pubblica è andata conoscendo nel corso della storia – la religione dovrà misurarsi, pena la sua caduta nell'insignificanza.

È in questo senso che, parafrasando il titolo di una ricerca di Paul Valadier, si può parlare di «inevitabile confronto».<sup>25</sup> Condizione fondamentale per questo confronto fra Cristianesimo e società globale è la rimozione dal terreno di quei baconiani *idola fori* che ancora abitano gran parte del «mondo cristiano» (alle prese, va

---

<sup>23</sup> Per una puntualizzazione del dibattito in atto sul tema cfr. V. POSSENTI, *Religione e vita civile*; cfr. inoltre R. GATTI - M. IVALDO (edd), *Società civile e democrazia*, Roma 2002 (in particolare L. DIOTALLEVI, *Religione/i e società civile: la condizione di ieri e le questioni di oggi*, pp. 89-108).

<sup>24</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, in C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, a cura di G. MIGLIO - P. SCHIERA, Bologna 1972, p. 61.

<sup>25</sup> P. VALADIER, *Inevitabile morale*, Brescia 1998. Si insiste qui sulla necessità di un approccio etico alla realtà sociale, oltre l'illusione che esista uno «spazio neutro» (p. 169) che è invece l'assunto della cultura della globalizzazione per evitare la relegazione ai margini della vita pubblica le tradizioni morali e culturali e la stessa dimensione religiosa (*ibidem*).

detto a sua parziale giustificazione, con mutamenti epocali che richiedono una non facile attitudine critica).

Il primo idolo è quello del puro conservatorismo: la tentazione, cioè, di reagire all'emergente «nomadismo» con l'ostinata difesa della tradizione (in verità della «piccola» tradizione piuttosto che della grande) e con un nostalgico «ritorno al passato», che dia ai credenti un *ubi consistam* nei confronti della pervasiva cultura della «liquidità».

Il secondo idolo è la ricorrente tentazione di una fuga spiritualistica dalla realtà. Se l'autentica spiritualità cristiana implica sempre un sofferto misurarsi con la storia, il falso spiritualismo è invece la fuga verso un mondo immaginario (ora passato, ora futuro, mai presente) nel quale cercare consolazione e rassicurazione.

Il terzo idolo è quello della chiusura della comunità cristiana in una sua presunta autosufficienza. Il rischio della perdita di identità, acutamente percepito dalle minoranze o da coloro che sono portatori di una cultura diversa da quella dominante determina per reazione la tendenza a rinchiudersi in se stessi tipica di ogni gruppo umano che si sente aggredito e minacciato. Di qui il rischio della fuga dalla realtà, dell'irrigidimento, del fondamentalismo.

Escluse le risposte in negativo alla sfida della globalizzazione si tratta di vedere, in positivo, di quali strumenti concettuali la comunità cristiana possa disporre, anche attingendo alla sua tradizione, per rispondere alla sfida della società globale. Per quanto riguarda nomadismo e spaesamento chi è più «nomade» del cristiano? Alle origini della sua storia sta il nomade Abramo, colui che abbandona ogni sicurezza e si affida totalmente a Dio; e al centro di questa stessa storia sta il Cristo itinerante, che «non ha dove posare il capo» (Mt 8,20). Si tratta di riscoprire questa dimensione itinerante della fede, propria di ogni cristiano, per il quale, secondo l'espressione di un antico scrittore, «ogni terra è patria, ma ogni patria è straniera».<sup>26</sup> La sfida del «nomadismo» costringe il credente a recuperare queste sue talora dimenticate origini «itineranti», attraverso una riscoperta che è del resto tipica di tutte le stagioni di rinnovamento della comunità cristiana, dagli itineranti «poverelli» di Francesco d'Assisi ai «padri pellegrini» costruttori di una nuova società.

---

<sup>26</sup> Cfr. A. Diogneto. *Alle sorgenti dell'esistenza cristiana*, a cura di M. PERRINI, Brescia 1984, V.5, p. 49.

Un analogo approccio può valere anche per l'altra caratteristica della società globale, e cioè la perdita del centro. Essa può essere interpretata anche come necessario spostamento dell'epicentro della vita cristiana dalla «Chiesa-istituzione» alla «Chiesa carisma», secondo, del resto, una dialettica dell'alternanza tipica della vita ecclesiale, ora ripiegata sull'istituzione, ora sollecitata dai carismi. Una «perdita del centro» intesa come fine di un «centralismo» nel complesso abbastanza recente potrebbe rappresentare un fattore di liberazione di molte energie ecclesiali spesso emarginate e mortificate e aprire nuovi spazi a una matura coscienza religiosa, senza per questo compromettere l'unità della Chiesa.<sup>27</sup>

Quanto, infine, alla questione dell'identità, non vi è dubbio che nella società globale si impone la ricerca di nuove forme di identificazione, dopo che quelle tradizionali (dalla stabilità residenziale alla continuità nella professione) sono in larga misura venute meno. Il Cristianesimo, tuttavia, almeno nelle sue espressioni migliori, è stato sempre una «religione» aperta, e non una «religione chiusa»<sup>28</sup> e proprio per questo, per la sua disponibilità al nuovo, la sua mobilità, la sua adattabilità a diversi contesti culturali e linguistici, ha potuto sopravvivere alla fine delle culture nelle quali originariamente si era inserito. Se certe «religioni tradizionali» strettamente legate a una cultura e a una terra rischiano di entrare in crisi di identità di fronte alla globalizzazione, non così il Cristianesimo come «religione aperta», che si alimenta a tradizioni diverse e rispetto al quale lo scenario mobile e fluttuante della società globale può apparire più congeniale che non il passivo radicamento nella tradizione tipico delle società pre-industriali. E comunque, per il cristiano, l'identità è sempre «altrove». In sintesi si può dunque affermare che un Cristianesimo itinerante e nomade, duttile e aperto al nuovo, preoccupato della sua identità religiosa più che della sua identità culturale appare, forse più e meglio di ogni altra religione, attrezzato per reggere alla sfida della società della globalizzazione, a condizione di sapere respingere la tentazione della chiusura in se stesso.

La nuova «identità religiosa» sarà dunque più difficile e problematica, ma anche potenzialmente più ricca e più libera. Non

---

<sup>27</sup> Su questo insieme di problematiche cfr. la diagnosi, in alcuni punti severa, di P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Brescia 1989 (cfr. in particolare le pp. 65 ss. su «La religione nella modernità»).

<sup>28</sup> H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione* (1932<sup>1</sup>), Milano 1974<sup>3</sup>.

dipenderà più dal sostegno di una grande comunità che ingloba e sorregge, ma dalla nascita e dalla moltiplicazione di tante piccole comunità aperte e fluttuanti (e in questo senso a loro volta «nomadi»). La trasmissione della fede non sarà più istituzionale e sociale, ma interpersonale e comunitaria.

La sensazione di spaesamento che inquieta non pochi cristiani solleciterà a cogliere l'altra faccia – problematica, ma non oscura – della fede: quella della continua ricerca, del ricorrente domandarsi, e infine del sereno affidarsi a un Altro piuttosto che alla propria orgogliosa autosufficienza. La stessa «perdita del centro» proporrà in termini nuovi il ricorrente rapporto tra istituzione e carisma, sino a liberare la fede da tutto ciò che è conformistico e abitudinario: dai «conforti della fede» si passerà alle inquietudini della fede, alla sua intrinseca e strutturale drammaticità.

Dal duro ed esigente confronto con la società globale il Cristianesimo potrà dunque uscire rafforzato e purificato.

## 5. *Conclusione*

Di fronte all'insieme di mutamenti, e di rischi, che la società globale presenta, forte è la tentazione, per i credenti e per la stessa Chiesa nel suo complesso, di rinchiudersi fra le sue mura, di costruirsi un proprio piccolo mondo autosufficiente e chiuso. Come ha scritto uno dei più severi critici della società tecnologica, e insieme uno degli ultimi difensori della cristianità, Georges Bernanos, «dopo che i cristiani hanno perduto la cristianità vi è sempre chi lavora per costruirsi un'altra cristianità di cartapesta, un 'teatrino di cristianità' di cui non abbandonano più la scena ... In virtù di qualche pannello o di un barattolo di vernice, ciascuno ... può offrirsi un *Petit Pays réel, une petite Chrétienté réelle*; ma ogni tanto una candela cade dal palcoscenico e appicca il fuoco».<sup>29</sup>

La società globale, come aveva preconizzato Friedrich Nietzsche, rischia di diventare il luogo «in cui non è più possibile amare» (e dove non è più possibile amare bisogna «passare oltre»). E invece passare oltre non è consentito al cristiano: bisogna, nonostante tutto, stare nella storia e nella società perché «amare e entrare nella città

---

<sup>29</sup> G. BERNANOS, *Nous autres Français* (1938<sup>1</sup>), in M. ESTÈVE (ed), *Essais et écrits de combat*, 2 voll., Paris 1971, I, p. 658.

sono *unum et idem*».<sup>30</sup> Nella società globale una fede autentica non può «passare oltre» ma, per rimanere fedele alla sua natura profonda, deve sapere fare della città degli uomini, quale essa sia, il luogo dell'apprendistato dell'amore.

---

<sup>30</sup> V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova, 1992, pp. 193 e 207 (la citazione nicciana fa riferimento a un passo richiamato dallo stesso Vitiello di *Così parlò Zarathustra*).

# Il sapere della fede nel villaggio globale

di Giuseppe Lorizio

## 1. *Premessa: teologia contestuale?*

Tra le molteplici possibilità di declinare la dimensione secolare del sapere teologico, così come richiesto dal sottotitolo del nostro simposio, particolarmente significativa, in particolare per la disciplina che cerco di coltivare, ossia la teologia fondamentale, mi sembra quella che tenta di pensare la credibilità della Rivelazione cristiana non solo a partire dall'*auctoritas Dei revelantis* e dall'interna ragionevolezza del fede, bensì anche in relazione al contesto sociale, culturale, filosofico in cui non solo il sapere teologico, ma la stessa professione di fede si trovano situati.<sup>1</sup> L'attenzione alla dimensione contestuale del sapere teologico si scontra oggi a mio avviso con un duplice timore, che, per quanto giustificato, se enfatizzato, può produrre un vero e proprio bloccaggio culturale in relazione alla valenza pubblica che un qualsiasi sapere riconosciuto (quindi anche quello che nasce e si sviluppa dalla fede) non può non perseguire. La prima forma di timore si esprime in rapporto all'eventualità di una «cattura mondana» della teologia, quando essa si lasciasse guidare non più dalla Parola che salva, ma dalle circostanze e dalle istanze contestuali con cui è chiamata a interagire. Un tempo c'era anche chi riteneva che le cosiddette teologie contestuali attentassero il carattere unitario del sapere della fede, alimentando la frammentazione, già fortemente espressa nella diversità delle specializzazioni e degli ambiti disciplinari costituenti tale

---

<sup>1</sup> In questa prospettiva si situa il manuale di teologia fondamentale, diretto e coordinato dal sottoscritto, pubblicato per i tipi della Città Nuova. Si tratta di G. LORIZIO (ed), *Teologia Fondamentale*, 4 voll., I: *Epistemologia*, II: *Fondamenti*, III: *Contesti*, IV: *Testi antologici*, Roma 2004-2005.

sapere.<sup>2</sup> Oggi che il contesto sarebbe quello del villaggio globale, dal quale anche la teologia sarebbe chiamata a superare le esasperate differenziazioni, resta il dubbio che da scienza di Dio e della sua parola, una teologia che inseguisse il contesto socio-culturale, possa trasformarsi in scienza del mondo e delle sue espressioni, non senza la possibilità di una pericolosa deriva ideologica, vuoi nel senso di costituire una funzione intellettuale di appoggio alla dinamica globalizzante e alle sue scelte economiche, sociali e politiche, vuoi nella direzione opposta di alimentare l'avversione viscerale e anche ideologicamente strutturata alla globalizzazione.

La seconda forma di timore che rischia di impedire alla teologia di svolgere un'adeguata funzione pubblica, per potersi considerare a pieno titolo «cittadina» e non solo «ospite» nel villaggio globale, riguarda la possibilità di una «cattura ecclesiastica» del sapere della fede. Dato il suo carattere confessionale e il suo costitutivo legame con la comunità credente e con l'autorità ecclesiastica, la teologia rischierebbe di perdere ogni diritto di cittadinanza, qualificandosi come una forma di sapere parziale, privato e a servizio di un potere non da tutti riconosciuto. Pertanto al teologo in particolare andrebbe applicata, dopo la caduta delle ideologie, la forma dell'intellettuale organico di gramsciana memoria. E d'altra parte un sapere al quale sembrerebbe preclusa la libertà di pensiero nulla avrebbe da proporre alla città e al suo pubblico, né avrebbe alcuna possibilità di avanzare pretese di pubblicità.

Da queste due forme di timore nasce e si alimenta quella auto-referenzialità del sapere teologico, che compromette radicalmente la comunicazione di tale sapere e naturalmente il dialogo e il doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata presenti nell'areopago contemporaneo. La duplice, reciproca, appartenenza della teologia alla Chiesa e al mondo (alla città) e della Chiesa e del mondo alla teologia non può, al contrario, che condurre all'affermazione della non auto-referenzialità del sapere teologico. Il riferimento cristologico potrebbe bastare a supportare questa tesi (ricordiamo la provocazione kierkegaardiana secondo cui «il professore di teologia è uno che insegna perché un altro è stato messo in croce»<sup>3</sup>),

---

<sup>2</sup> A questo proposito cfr. per esempio G. CANOBBIO, *Teologia e contesto ecclesiale*, in G. LORIZIO - S. MURATORE (edd), *La frammentazione del sapere teologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 203-214.

<sup>3</sup> L'espressione è citata in K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, a cura di G. BOF, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 190.

ma non mancano ulteriori provocazioni sia interne che provenienti dall'esterno, che dovrebbero indurre i teologi e la teologia a fuggire la tentazione, sempre in agguato, dell'auto-referenzialità. La mania di auto-citarsi (fino all'esasperazione autobiografica), la tendenza a istruire questioni e interlocutori, senza anche lasciarsi istruire, innanzitutto dalla Parola di Dio, ma anche dai fratelli e dai colleghi, il fatto che spesso i libri di teologia più che trattare le questioni e affrontare direttamente i problemi finiscono con l'esporre le posizioni dei teologi, sono solo alcuni tra i sintomi più evidenti della deriva auto-referenziale, che purtroppo rischia di compromettere il lavoro teologico e la sua credibilità nella e fuori dalla Chiesa.<sup>4</sup> In tempi nei quali la supremazia della teologia sugli altri ambiti del sapere (filosofia compresa) era indiscussa, il genio di Tommaso aveva saputo da par suo cogliere questa peculiarità o singolarità del sapere teologico, senza tuttavia dimenticare la non auto-referenzialità di una scienza che non attinge da se stessa i propri fondamenti, ma dalla «scientia Dei et beatorum».<sup>5</sup> Il carattere contemplativo e insieme escatologico della *sacra doctrina*, spesso dimenticato e disatteso, va ripreso e riattualizzato in modo da non compromettere ulteriormente l'identità stessa del teologare cristiano, che solo attraverso la fedeltà a questa sua vocazione originaria può credibilmente offrire un contributo insieme critico (nella linea della riserva escatologica) e costruttivo alla società in cui si esprime.

---

<sup>4</sup> Il paradigma del teologo auto-referenziale è stato così individuato e ironicamente dipinto da Rosmini, che pone a confronto il saccate professore tedesco con il Maestro del vangelo: «Il Maestro, dunque, di cui noi teniamo il discorso, ha, fra le altre, questa singolarità che lo distingue da tutti gli altri maestri, che mentre a questi nel trasmettere che fanno a' loro discepoli le varie scienze e discipline ch'essi professano d'insegnare, non cade mai alla mente d'insegnare loro se stessi: e s'alcun d'essi, foss'anco un professore di qualche Università del Settentrione, invaso dal demonio della vanità, prendesse seriamente ad annunziare dalla cattedra la materia del suo insegnamento in questo modo: 'O giovani, io in quest'anno vi darò lezioni sopra me stesso, la scienza che v'insegnerò sarà la scienza della mia propria persona'. Probabilmente quegli uditori, benché così generosi, così entusiasti de' loro professori, vinti questa volta non dall'ammirazione, ma dalla compassione, andrebbero mestamente ad avvisare il Rettore Magnifico della disgrazia accaduta a quel gran cervello. All'incontro il Maestro unico non destò né compassione né riso, dicendo espressamente agli uomini, che la scienza che insegnava, era quella che faceva loro conoscere lui stesso» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Roma - Stresa [Verbania] 1979, p. 157).

<sup>5</sup> Cfr. a questo proposito *Summa Theologiae*, I, 1, 2: «Utrum sacra doctrina sit scientia».

## 2. *La coscienza dei margini*

Rispetto in particolare alla prima forma di timore sopra indicata, la marginalità che la fede, e il sapere che da essa sgorga, è chiamata a vivere può paradossalmente contribuire a dissolvere la paura in particolare di una deriva ideologica della teologia, ma anche non può non risultare istruttiva per la comunità credente, chiamata all'abbandono di atteggiamenti imperialistici e trionfalistici, dovendo appunto coltivare la coscienza della propria marginalità a partire dalla quale sempre di nuovo annunciare la Parola che salva. Ma tale coscienza può anche a mio avviso offrire alla teologia validi motivi e preziose occasioni per uscire dalla propria auto-referenzialità.

La riflessione sui mutamenti culturali in atto che qui proponiamo non potrà che risultare in ultima analisi provvisoria e ipotetica, dato a) il carattere estremamente frammentario e frammentato del quadro culturale in cui il nostro tentativo volente o nolente si inserisce; b) la velocità dei processi che l'areopago mediatico contemporaneo ospita e promuove; c) il limite derivante dalla prospettiva adottata e naturalmente dagli strumenti utilizzati per descrivere la situazione, ma anche per delineare un minimo di progettualità culturale a partire dalla stessa analisi e lasciandosi da essa interpellare e provocare. Un elemento di riflessione, che non si può eludere a costo di risultare superficiali, è dato dalla presa di coscienza della marginalità del nostro punto di vista rispetto all'inquietante fenomeno della globalizzazione<sup>6</sup> e alle sfide di cui essa è portatrice. Si tratta di una triplice marginalità.

---

<sup>6</sup> «Con il termine 'globalizzazione' si fa riferimento al rapido sviluppo nel campo della tecnologia delle comunicazioni e alla concomitante crescita nella trasmissione delle conoscenze e delle informazioni, che permette di raggiungere facilmente anche le aree più remote del mondo, ponendo virtualmente fine alla comunità isolata» (S. FERRARI, *Autodisciplina delle religioni*, in «Il regno attualità», 45 [2000], pp. 136-140). Sul tema della «globalizzazione» cfr. M. FEATHERSTORE, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990; P. BEYER, *Religion and Globalization*, London 1994; M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL (edd), *Quale globalizzazione? L'«uomo planetario» alle soglie della mondialità*, Roma 2000. Abbiamo, grazie alla copiosa letteratura in proposito, tutti gli elementi per descrivere, senza alcuna pretesa definitoria, la globalizzazione secondo i suoi elementi costitutivi e strutturali: si tratta 1) di un processo di espansione-estensione 2) verso il mondo intero 3) dell'economia capitalistica 4) attraverso le potenzialità delle nuove forme comunicative (esempio rete informatica). Tale descrizione ci sembra molto condivisa e trova una sua espressione sintetica nella definizione che Emanuele Severino ha adottato della globalizzazione: «estensione all'intero pianeta dell'economia capitalistica nel suo strutturarsi

## a. Marginalità geopolitica

Nonostante il dato evidente secondo cui lo strumento mediatico, protagonista della globalizzazione, non tanto rispetto ai suoi contenuti, quanto intesa come *forma mentis*, appunto «mentalità globalizzata», rende onnipresenti i fenomeni, in quello che si continua a chiamare con espressione certamente approssimativa «tempo reale», bisogna riconoscere che i centri decisionali e propulsori della nuova cultura non sono certo nel meridione del mondo, né nel nostro Vecchio Continente, né hanno presenti le istanze delle autentiche appartenenze religiose e credenti. In più essi non sembrano avere tanto connotazione politica e culturale, quanto meramente economica e strutturale, dove allora la politica e la stessa cultura vengono assorbite e risucchiate, nonché adeguatamente strumentalizzate, in ordine a finalità e obiettivi che nulla hanno a che fare con il bene comune e con la verità e la felicità delle persone. Da questo punto di vista il mutamento culturale sarebbe inarrestabile e non orientabile da parte di soggetti culturali marginali, quali appunto noi europei siamo. Non va infatti assunta in maniera acritica e generalizzante la tesi relativa alla fine delle ideologie e al loro frantumarsi in rivoli autonomamente navigabili. Dalle ceneri dei grandi racconti sembra infatti emergere e farsi strada una più potente e pertanto pericolosa ideologia di regime: quella appunto globalizzante, vero Moloch o gigante Golia (secondo una metafora utilizzata dal cardinal Martini) dei nostri tempi.<sup>7</sup> Il rischio della omologazione e della omogeneizzazione delle culture è sempre più incalzante e il prodotto culturale e religioso che ne deriva sembra sempre più connotato da un sincretismo facile e a buon mercato, nel quale tutte le proposte sono al tempo stesso accettabili e falsificabili e tutte le religioni sono vere, perché sono tutte false.

## b. Marginalità credente

Ciò consente il passaggio al secondo elemento di riflessione che intendo proporre e che riguarda una sorta di «ritorno del sacro»,

---

secondo le potenzialità della rete telematico-informatica» (E. SEVERINO, «Globalizzazione e tradizione», in «Filosofia [e critica della] globalizzazione», in «MicroMega», 5 [2001], p. 108).

<sup>7</sup> Cfr. anche P. GHEDDO - R. BERETTA,  *Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.

in forme certamente diversificate e polivalenti rispetto al sacro tradizionale e che viene a incrociare proprio le nostre appartenenze e le nostre espressioni religiose insieme alla mentalità razionalistica e tecnocratica veicolata dalle nuove tecnologie.<sup>8</sup> In tempi di «globalizzazione» il discorso sulla peculiarità delle appartenenze, anche di tipo religioso, in un certo senso si trova spiazzato, mentre sarebbe interessante se la teologia si lasciasse di nuovo interpellare, in maniera diversa da quella dialettica tra fede e religione, messa in campo spesso contrapponendo i due termini e comunque radicalizzando talvolta le posizioni e notando come questa dialettica non sia emersa spesso nelle valutazioni sociologiche e anche teologiche del fenomeno religioso, tendenti troppo spesso a far coincidere il nuovo sacro con la fede. Essa è comunque passata nelle valutazioni socio-culturali più attente, per esempio nel momento in cui Franco Garelli, riferendosi al contesto italiano, ha scritto un volume sulla «debolezza della fede e la forza della religione».<sup>9</sup>

Credo che la domanda relativa al ritorno del sacro debba interpellarci al di là della contrapposizione, propria della teologia dialettica, tra fede e religione, perché penso che ormai, una volta passati i tempi della teologia dialettica e anche della teologia della secolarizzazione, che su questa contrapposizione hanno giocato molto, mi sembra sia possibile una inclusione di questi due termini, è mia opinione che ci sia oggi la possibilità di pensare la religiosità e la religione, senza continuare a demonizzare l'aspetto della cosiddetta religiosità naturale, che talvolta viene assunta come un elemento negativo rispetto a quello che sarebbe invece l'annuncio della fede nel Cristo Signore morto e risorto, la quale comunque non si può far coincidere con la dimensione sacrale dell'esistenza *tout court*. Si tratterebbe quindi di osare una sorta di riflessione nella quale l'elemento religioso e la domanda religiosa risultino significativi per l'educazione alla fede e l'evangelizzazione stessa.

Uno dei seminari, organizzati dal Servizio Nazionale del progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, ha inteso riflettere sul tema della religiosità popolare e delle devozioni, con il risultato di invitare anche a superare l'idea, cui spesso e volentieri proprio i teologi e i pastori più avvertiti soggiacciono, di dover a tutti

---

<sup>8</sup> Una lettura teologica nel bel saggio di P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religiosità postmoderna*, Milano 2003, pp. 55-97.

<sup>9</sup> F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna 1996.

i costi «purificare» queste forme di tradizione, ritenute, in maniera grossolana, pure e semplici espressioni della cosiddetta «religiosità naturale», antagonisticamente e dialetticamente contrapposta alla fede autentica. Il lavoro di comprensione che viene richiesto penso non possa comunque fare a meno di offrire elementi e criteri per un autentico discernimento, sempre più difficile in quanto i confini del sacro e del santo non sono così facilmente percepibili e al loro interno non sempre ogni forma di sacralità è espressione di una religiosità deviata e deviante. In questo risulta decisivo il lavoro teologico.

Da questo punto di vista sembra davvero interessante l'annotazione che veniva anche documentata statisticamente (per esempio da Roberto Cipriani<sup>10</sup>), relativa alla crisi della religione istituzionale, per cui sembra esserci più religiosità al di fuori dell'ambito istituzionale cattolico religioso che non al di dentro dell'orto parrocchiale e cattolico. Allora il problema come si nota è anche pastorale e viene a provocare la nostra prassi ecclesiale, oltre che la nostra riflessione. Di che sorta di religiosità si tratta? Si tratta soltanto di religiosità alternative? Dalle analisi sociologiche sembra tutto sommato prevalere il buon senso: per esempio non è così rilevante da un punto di vista numerico l'adesione degli italiani a sette e nuovi culti, pratiche esoteriche e simili e tuttavia pur non essendo numericamente rilevante questo dato, mi pare che dobbiamo in qualche modo lasciarci provocare da questo fenomeno, per poter riflettere sulle «nuove» forme del sacro, che sembra prevalere e venire a contestare il tema della secolarizzazione o invadenza della secolarizzazione, nonostante le derive secolaristiche. Insomma il cosiddetto ritorno del sacro richiede un attento e rigoroso discernimento appunto teologico, non facilmente delegabile ed eludibile. La stessa città e lo stesso villaggio globale, nonché le comunità cristiane, credo possano ampiamente giovare.

Accanto all'esempio della «religiosità popolare», un ulteriore campo nel quale il discernimento teologico sembra ineludibile, mentre troppo di frequente viene di fatto eluso anche dagli operatori pastorali, è quello dell'immagine di Dio, colta per esempio in rapporto alla domanda religiosa dei giovani. È notizia recente quella secondo cui il numero di coloro, soprattutto giovani, che si connettono a Internet per «cercare Dio» è decisamente elevato.

---

<sup>10</sup> Cfr. R. CIPRIANI (ed), *La religiosità a Roma*, Roma 1997.

Un esperimento promosso dall'Osservatorio sui diritti dei minori, rileva anche che, come sottolinea il curatore della ricerca Antonio Marziale,

«fra sicurezze e incertezze sull'esistenza di Dio è emersa forte l'esigenza dei dialoganti di trovare nel mistero quelle certezze che la contemporaneità socio-politica non offre ... Da rilevare una commistione fra sacro e profano resa intelligibile dalla stragrande maggioranza degli intervistati con argomentazioni a sfondo magico-miracolistico nel tentativo di esorcizzare le paure incombenti di una guerra che al momento sembra non trovare sbocchi per una rapida conclusione».<sup>11</sup>

Ma forse il campo più macroscopico in cui si rende necessario il discernimento teologico a partire dalla distinzione tra fede e religione è quello della cosiddetta «religione civile».<sup>12</sup> In un simposio promosso dal CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), in tempi non ancora troppo sospetti, Elisabeth Peter, del Pontificio Consiglio per il Dialogo con i Non Credenti, trattando di questo delicato argomento ha fatto riferimento al caso storico della Francia dell'epoca rivoluzionaria e ha discusso quattro esempi contemporanei, gli Stati Uniti d'America, la Svezia, la Russia e il Giappone:

«Se negli Stati Uniti d'America – a partire appunto dagli studi di Robert N. Bellah – l'espressione 'religione civile' indica un minimo comune denominatore che dovrebbe unire persone di fedi religiose diverse e insieme promuovere una mitologia '... che fa degli Stati Uniti una specie di nuovo Israele, un popolo eletto, la cui sorte è guidata da una non meglio definita provvidenza', in Svezia – un paese caratterizzato da una grave crisi della comunità religiosa maggioritaria, quella luterana, che è '... diventata un semplice ente statale, con funzioni anagrafiche e folcloristiche ... lontanissima dall'essere comunità di credenti e assolutamente incapace di dare una risposta alle più profonde questioni dell'esistenza' – la 'religione civile' è diventata culto dello Stato assistenziale che pensa a tutto, 'dalla culla alla bara'. Anche se non mancano segni di un'inversione di tendenza, per molti anni un certo tipo di svedese ha investito di una valenza religiosa '... lo Stato impersonale – e questo perché non conosce più il Dio personale, annunciato dalla Chiesa'. In Russia, dopo la fine del comunismo, '... è troppo presto per affermare che assistiamo ... alla nascita di una religione civile destinata a prendere il posto dell'ideologia atea ormai completamente screditata, ma non possiamo neanche escludere un processo di questo genere', specie se

---

<sup>11</sup> Da «La Stampa», 20 maggio 2004, p. 13.

<sup>12</sup> L'espressione, che si fa risalire a J.J. Rousseau, è stata introdotta nel dibattito socio-religioso e politico contemporaneo da R.N. BELLAH in un articolo, *Civil Religion in America*, apparso nel 1967 sulla rivista «Daedalus» (96, 1, pp. 1-21).

si osserva, in certi movimenti, la nascita di forme di nazionalismo che si presentano come possibile 'fonte di un credo immanentista'. In Giappone, infine, si può parlare di una religione '*insieme civile e religiosa*' se si guarda al ruolo politico svolto dal cosiddetto shintoismo di Stato. Tutti questi fenomeni sono guardati dalla Chiesa cattolica, in particolare dalla Santa Sede con interesse, perché manifestano, a modo loro, la tendenza dell'uomo contemporaneo, nonostante gli sforzi del secolarismo, '... a superare se stesso e a trovare per la propria esistenza un senso trascendente', ma anche con preoccupazione perché troppo spesso la religione civile '... ignora la religione religiosa e ... sacralizza valori profani».

Approfondendo la tematica in rapporto agli Stati Uniti, Massimo Introvigne, nello stesso simposio, ha identificato

«quattro caratteristiche fondamentali di questo minimo comune denominatore che dovrebbe assicurare l'unità degli americani, pure divisi fra religioni 'religiose' diverse: l'appello alla morale, l'esaltazione dell'imprenditore privato onesto, l'idea di una speciale missione degli Stati Uniti d'America e la designazione di avversari, peraltro variabili nel tempo».<sup>13</sup>

Il rischio di remare controcorrente sembra notevole, ma non credo che la riflessione teologica contemporanea possa sottrarsi dall'operare un adeguato discernimento a riguardo, da mettere a disposizione di coloro che hanno responsabilità pastorale e della stessa Santa Sede, perché non si continui a perpetrare l'equivoco della identificazione tra domanda religiosa e professione di fede, ma

---

<sup>13</sup> Le citazioni sono tratte da M. INTROVIGNE (ed), «*Religione civile*» e nuovi simboli politici, Milano 1993 (si tratta degli atti del seminario promosso dal CESNUR, tenutosi nella Facoltà di Scienze Politiche di Torino il 14 gennaio 1992). A questo proposito il teologo Pino Ruggieri ha scritto: «Per comprendere l'uso che nel nostro tempo si fa del nome di Dio nelle nostre città, occorre afferrare il senso della cosiddetta 'religione civile'. L'espressione è soprattutto un conio del sociologo americano Robert Bellah, ma essa è ormai abbastanza usuale, grazie soprattutto al suo impiego nella sociologia tedesca e non solo. Grossolanamente possiamo affermare che oggi, nonostante la secolarizzazione delle nostre città, anzi grazie ad essa, la domanda di religione è cresciuta. Le previsioni di quanti avevano immaginato una scomparsa della religione nelle società avanzate si sono infatti dimostrate sempre meno credibili e non solo per quello che viene chiamato il 'revival' religioso. Molto più lucidi erano stati invece gli illuministi del Settecento che, pur rifiutando quella che loro chiamavano 'religione teologica' (Voltaire) o 'religione del prete' (Rousseau), erano ben consapevoli che nessuna società può fare a meno di un'istituzione religiosa ad essa funzionale. Laddove essi tendevano tuttavia a 'destoricizzare' questa funzione della religione nei confronti della società civile, nella congiuntura storica attuale ci si accorge che di fatto essa è assolta dalle grandi tradizioni religiose tipiche di ogni Paese e non da una astratta 'religione dell'uomo' come la chiamava Rousseau, identificandola al diritto divino naturale. Oggi si tende a raccogliere sotto l'etichetta della 'religione civile' questa funzione della tradizione religiosa di un popolo» (*Dio nella città: fuori dal palazzo e a piedi lungo la strada*, in «Adista», 78, 1 novembre 1999).

soprattutto perché si sappiano adeguatamente prendere le distanze da forme nelle quali la «cattura mondana», più che la teologia, finisce con il riguardare la stessa trascendenza.

### c. Marginalità epistemologica

Il terzo margine di cui non possiamo non tener conto è dato dalla prospettiva stessa della nostra riflessione, che intende iscriversi e appartenere alla sfera del sapere della fede, nella sua pretesa scientificità, tutt'altro che riconosciuta e accolta nell'areopago contemporaneo. Tale marginalità si nutre di una rete di diffidenze reciproche caratterizzanti atteggiamenti e comportamenti del rapporto teologi-pastori, teologi-scienziati, teologi-media ecc. con la nefasta conseguenza di portare acqua all'auto-referenzialità del sapere teologico e alla sua definitiva messa fuori campo anche dal punto di vista del linguaggio. Vorrei semplicemente indicare tre aspetti – a mio avviso particolarmente significativi – della marginalità epistemologica che il presente riserva al sapere teologico.

La prima riflessione riguarda il fatto che in questa marginalità la teologia non è sola, ma, se si vuole, in buona o cattiva compagnia. Il contesto culturale contemporaneo sembra infatti sempre più caratterizzato dall'idea dominante di un sapere meramente funzionalistico e la cui validità e corrispondente cittadinanza si misura dalle «applicazioni» che ne scaturiscono. In questo senso allora risultano marginalizzate non solo forme di sapere come quello teologico e filosofico o genericamente umanistico (i criteri soggiacenti alla destinazione delle risorse mostrano con chiarezza questa tendenza marginalizzante), bensì anche i settori non immediatamente tecnologicamente spendibili delle stesse scienze empiriche e ad esempio di quelle matematiche. Come teologi, filosofi e umanisti, gli stessi scienziati più attenti denunciano l'esiguità delle risorse che le università destinano alla cosiddetta ricerca di base. Il richiamo all'inutilità del sapere teologico (e filosofico) nell'orizzonte di quella «necessità dell'inutile»<sup>14</sup> che un illustre collega ha voluto coraggiosamente teorizzare, rischia di passare per una formula retorica ed eventualmente auto-consolatoria per chi non si rassegna al totalitarismo dell'utile. Un scienza che vorrebbe

---

<sup>14</sup> Cfr. G. RUGGIERI, *La necessità dell'inutile. Fede e politica*, Torino 1982.

essere *magis speculativa quam pratica*<sup>15</sup> sembra oggi più che mai chiamata a vivere una situazione di esilio<sup>16</sup> o di resistenza, in un contesto tutt'altro che rassicurante.

E qui si può introdurre la seconda riflessione che in questo ambito intendevo proporre, quella relativa al rapporto fra teologia e università. Paradossalmente un momento forte in cui si rivela il carattere «secolare» del sapere teologico è proprio quello nel quale esso lascia l'ambito monastico e le cattedrali e viene a situarsi nella *Universitas studiorum*, dove peraltro è chiamato ad auto-giustificare la propria presenza e il proprio statuto epistemologico anche in rapporto agli altri ambiti del sapere. Un esempio, tra gli altri, molto interessante è quello riportato da Jacques Le Goff a proposito della razionalizzazione o secolarizzazione del libro nel momento in cui il sapere, anche teologico, si struttura accademicamente:

«il libro monastico, ivi compreso nella sua funzione spirituale e intellettuale, è prima di tutto un tesoro. Il libro universitario, invece, è principalmente uno strumento».<sup>17</sup>

E non ancora si verifica la grande svolta culturale apportata dalla scoperta della stampa. E a tal proposito si potrebbe ipotizzare che stiamo vivendo un ulteriore passaggio, nel senso della profanazione-razionalizzazione-secolarizzazione del libro con l'avvento e la sempre più rapida diffusione dei supporti magnetici. In ogni caso l'esodo della teologia dai monasteri e dalle cattedrali per approdare all'università è da considerarsi un processo irreversibile, né sembra ragionevolmente auspicabile un abbandono di questa struttura fondamentale per un ritorno a quella monastica o «ecclesiastica».

Nel momento del «trasloco», si è trattato di vivere una situazione decisamente scomoda, ma profondamente feconda per la regina delle scienze, che, in un pensiero ritenutosi ormai adulto, si ritroverà nella situazione di doversi affidare a un'ancella che, rifiutando di reggerle lo strascico, ha la pretesa di indicarle la

---

<sup>15</sup> Cfr. a questo proposito *Summa Theologiae*, I, 1, 4: «Utrum sacra doctrina sit scientia practica»: «Magis tamen [sacra doctrina] est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit».

<sup>16</sup> A proposito della metafora dell'esilio cfr. Ch. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Brescia 2004.

<sup>17</sup> J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981, pp. 368-369.

strada, illuminandola con la sua torcia (l'omaggio a Kant era doveroso nel bicentenario della sua morte).<sup>18</sup> Il problema di oggi è che anche la torcia filosofica se non è del tutto spenta, sembra ridotta a una moltitudine di fioche lucette, tra le quali peraltro è sempre più difficile distinguere i fuochi fatui da quelli autentici. Ma, per tornare rapidamente a Kant, non possiamo non condividere il suo convincimento, secondo cui

«non fu cattiva la trovata di colui che per primo concepì e propose alla pubblica realizzazione l'idea di trattare l'intero complesso del sapere (propriamente delle menti a esso consacrate), mediante la divisione del lavoro, quasi come *una fabbrica*, in cui fossero impiegati tanti insegnanti pubblici, *professori*, quanti sono i rami delle scienze, come depositari di esse, i quali formassero insieme una specie di comunità dei dotti, chiamata *Università* (anche alta scuola), che avesse la sua autonomia (perché sui dotti in quanto tali solo dei dotti possono giudicare)».<sup>19</sup>

Il docente di teologia vive dunque (e forse questo è il prezzo che deve pagare) una vera e propria profanazione, in cambio del riconoscimento di un ruolo pubblico e sociale, esatto dal proprio sapere. In questo senso giustamente Jürgen Moltmann, mentre non manca di sottolineare lo stretto nesso fra la teologia e la Chiesa, riflettendo sul servizio che essa è chiamata a rendere al Regno di Dio nel mondo, rivendica con forza la necessità della valenza accademica del sapere della fede, proprio in rapporto al villaggio globale:

«La teologia è un compito proprio del cristianesimo, essendo essa l'intelligenza della fede e la prospettiva della speranza. La teologia non coincide con la filosofia della religione cristiana e quindi non può essere sostituita da una scienza della religione del cristianesimo. Ma allora non si darà nemmeno un insegnamento della religione cristiana che prescinda da una teologia cristiana. La teologia ha il suo luogo nell'università, dove essa può sostenere la propria istanza universalistica da motivare in chiave particolare. Rinuncerebbe alla propria responsabilità nei confronti del creato e dell'umanità, ma anche alla sua speranza nel regno di Dio, nel caso in cui non fosse disposta a confrontarsi pubblicamente su queste istanze universali, o vi si lasciasse emarginare. E la teologia cristiana è ben attrezzata in questo settore, poiché essa non rappresenta semplicemente una comunità religiosa nel proprio paese o una

---

<sup>18</sup> «Eventualmente si può anche concedere alla Facoltà teologica l'orgogliosa pretesa che la Facoltà filosofica sia la sua ancella (nel qual caso tuttavia resta sempre la domanda: se essa porta la fiaccola davanti alla sua graziosa signora o regge lo strascico dietro di lei» (I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà*, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Milano 1989).

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 237.

religione territoriale, ma esprime la chiesa ecumenica per l'ecumene umana, la terra abitata. La chiesa universale e il cristianesimo mondiale stimolano continuamente la teologia a uscire dalle università di una nazione e a dilatarsi oltre i confini e gli interessi particolari di un determinato paese. Non esiste una teologia tedesca, ma una teologia cristiana che si fa in Germania. E ciò vale per tutti i paesi».<sup>20</sup>

L'affermazione che vede la Chiesa come luogo della teologia non contraddice affatto quella che individua nell'università il luogo in cui si fa la teologia, né il riferimento ecclesiale, nel senso più alto e autentico, può costituire un elemento della tanto temuta «cattura ecclesiastica» del sapere teologico, in quanto appunto esso non dovrebbe intendersi nel senso del servilismo di fronte al potere ecclesiastico.

L'università in ogni caso dovrebbe costituire la porta o l'accesso che la teologia attraversa per potersi esprimere nella sua dimensione pubblica e sociale nella e per la città. Prescindo qui dalla questione della presenza della teologia nell'università di Stato, limitandomi a notare come la valenza accademica del sapere teologico sia comunque fuori discussione, in quanto anche dove esso non si esercita in luoghi statali, trova certamente la sua espressione scientifica nell'ambito accademico. Il riconoscimento pubblico della dimensione scientifica del sapere della fede dovrebbe passare attraverso la qualità dei suoi prodotti, a prescindere dal luogo (università di Stato o ecclesiastiche) in cui vengono confezionati. E qui ritornano le riflessioni svolte or ora sullo stato del sapere in generale e quelle che andiamo a svolgere in rapporto alla filosofia.

Una terza e ultima riflessione, riguarda infatti la marginalizzazione che il sapere teologico oggi subisce nel nostro contesto europeo da parte del sapere filosofico, che pure si va sempre più esercitando su tematiche religiose e spesso propriamente teologiche, ma che – vuoi nella sua versione continentale, vuoi in quella analitica – il massimo che sembra poter concedere alla teologia è e resta quello dell'ambito ontico del sapere scientifico, secondo la famosa accezione heideggeriana (semplifico naturalmente), che finisce con l'attribuire scientificità e quindi cittadinanza soltanto al momento positivo del sapere teologico.<sup>21</sup> Il deficit speculativo

---

<sup>20</sup> J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 1999, pp. 243-244.

<sup>21</sup> La questione può senz'altro essere dibattuta, qui non mi riferisco solamente alle note tesi presenti in M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, Firenze 1974, ma anche l'af-

proprio del nostro tempo – e che avrebbe radici molto lontane – in ogni caso accomuna il sapere teologico e quello filosofico e dovrebbe essere causa di preoccupazione di entrambi se da un lato è vero che «il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo»<sup>22</sup> (personalmente direi che non pensiamo più); e d'altra parte che

«quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare, anche il regolo calcolatore dell'ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità, e si cade nel caos. Certo ci volle del tempo prima che si arrivasse a comprendere che anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l'industria e il commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituali».<sup>23</sup>

Un'ultima annotazione mi sia consentita riguardo alla presenza del sapere teologico nell'opinione pubblica ovvero nei *media*. Le esperienze di dialogo con colleghi, diciamo volgarmente «scienziati», rivelano quasi a ogni occasione come i più avvertiti fra loro denunciano con forza la costante mistificazione che i *media* operano in rapporto ai risultati del loro lavoro o di quello di altri colleghi. In questo senso gli strumenti della comunicazione sociale contribuirebbero a creare un «mito della scienza», decisamente fuorviante e palesemente falsificante, spesso in omaggio ai poteri economici, che perseguono ben altri fini rispetto a quelli degli scienziati stessi. Credo che questa esperienza possa in ogni caso offrirci qualche criterio di valutazione circa le possibilità e la reale presenza di contenuti teologici e di teologi nell'opinione pubblica attraverso gli strumenti della comunicazione sociale e che la diffidenza reciproca fra operatori dei *media* e teologi abbia qualche ragione a suo favore, anche se forse il giudizio negativo non è generalizzabile.

---

fermazione, connessa al divieto di cittadinanza filosofica alla «filosofia cristiana», secondo cui «Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana nel mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia» (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1979, p. 19).

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Milano 1971, p. 39.

<sup>23</sup> H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro. Saggio biografico sul Magister Ludi Josef Knecht pubblicato insieme con i suoi scritti postumi*, Milano 1981<sup>3</sup>, p. 32.

### 3. *Il villaggio globale e le sue interpretazioni*

La necessità di tentare un'interpretazione teologica del villaggio globale e di rivendicare in esso il ruolo pubblico del sapere della fede, si scontra con la tesi dominante, sebbene espressa nella forma felpata della tolleranza, relativa alla marginalità del fatto/fenomeno religioso in genere e ancor più dell'esperienza cristiana proposta all'interno delle ermeneutiche correnti intorno ai processi socio-culturali in atto. Assistiamo in tal senso a una sorta di riduzionismo interpretativo, che a mio avviso non può lasciare indifferente il teologo, chiamandolo a ulteriormente riflettere e discernere. La distinzione fra «epoca del decollo della globalizzazione» e sue interpretazioni socio-culturali classiche (Max Weber ed Émile Durkheim) da un lato ed «epoca contemporanea della globalizzazione» con i relativi interpreti anche in ambito socio-religioso (Clifford Geertz, Roland Robertson, Samuel Huntington), aiuta almeno in parte a comprendere e documentare tale processo di marginalizzazione del fattore religioso e cristiano,<sup>24</sup> ma non a rendere conto se tale processo sia insito nelle cose stesse o non inerisca (e quindi venga indotto) piuttosto nelle letture più o meno prospettiche, che la letteratura sull'argomento di volta in volta propone. In ogni caso – e prudentemente ci atteniamo a questo secondo ambito – sembrano piuttosto lontani i tempi in cui

«tanto Weber quanto Durkheim tratta[va]no il tema globalizzazione-religione dalla prospettiva del carattere eccezionale della tradizione ebraico-cristiana, intesa come cultura matrice della tradizione occidentale e come causalità remota della modernizzazione. Weber spiega[va] il 'disincantamento del mondo', che sta alla base del processo di razionalizzazione tipico dell'Occidente, con il trasferimento dell'ambito del senso dell'esistenza dall'esteriorità della natura all'interiorità della coscienza. Per Durkheim è [era] la 'idea della persona umana', stabilita dal cristianesimo e assunta a principio animatore e organizzatore delle società occidentali, a costituire uno dei pochi ideali culturali capaci di fornire un fattore di unificazione di un mondo sempre più differenziato. Per Weber come per Durkheim la religione si presenta[va] quindi essenzialmente come una matrice di senso capace di rispondere ai problemi e alle esigenze di natura soggettiva propri di individui, di gruppi e di collettività».<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Cfr. V. CESAREO «Il ruolo della religione nel processo di globalizzazione», in R. DE VITA - F. BERTI (edd), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Milano 2001, pp. 245-256.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 246.

Oggi, al contrario, mentre in letteratura si privilegiano dimensioni e aspetti diversi della globalizzazione in atto, allorché si prende in considerazione il fattore religioso, nella maggior parte dei casi si tende a evidenziare il carattere esteriore e visibile delle appartenenze religiose e il loro impatto politico, «a detrimento dell'interiorità coltivata dalle singole identità religiose».<sup>26</sup> A spiegare tale riduzionismo vengono addotte due circostanze concomitanti: la prima consisterebbe nella constatazione che la letteratura che legge e interpreta il villaggio globale sarebbe nella quasi totalità opera di intellettuali occidentali, e adottando il punto di vista dell'Occidente, non sarebbe affatto a sua volta globale; la seconda sottolinea il carattere post-moderno o post-modernistico degli schemi interpretativi soggiacenti a tali interpretazioni, il che comporterebbe la sistematica elusione dei problemi connessi con il senso e, diciamo noi, con la valenza veritativa di cui le appartenenze religiose sono portatrici.<sup>27</sup>

Naturalmente, come spesso accade, non mancano interpretazioni «neoclassiche» che, nella scia dei grandi maestri citati, enfatizzano l'aspetto soggettivo delle espressioni religiose, accanto ad approcci di tipo strutturale, drammaturgico o istituzionale, attraverso cui si è tentato di disegnare una mappa orientativa nel conflitto delle interpretazioni sull'argomento.<sup>28</sup> Ma un riduttivismo forse più sottile e che ci sembra notevolmente diffuso è quello adottato ed espresso da quanti, pur riconoscendo al fattore religioso un ruolo non marginale negli attuali processi socio-culturali, attribuiscono a tale fattore un ruolo meramente etico di pacificazione globale, sulla base di valori condivisi, anche se supportati da appartenenze a religioni o confessioni diverse.

«Il compito principale del millennio sarà porre nelle nostre vite e allo stesso tempo creare un *ethos* particolare, o uno stile di vita con una base morale. L'*ethos* deve includere un accordo adeguato su norme comuni per facilitare le interazioni tra le diverse culture, il commercio internazionale e le soluzioni dei conflitti, affinché siano riconosciute le considerevoli diversità culturali del nostro pianeta. Questo processo di riconciliazione non sarà comunque facile da conseguire. Le tradizioni religiose hanno un ruolo centrale in tale processo in quanto determinanti per la definizione delle norme, i valori, i significati,

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cfr. R. WUTHNOW, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley (CA) 1987.

per fornire il sostegno etico per la vita collettiva e per forgiare gli strumenti culturali per la cooperazione oltre che per le situazioni conflittuali». <sup>29</sup>

Tale «riduzionismo morale», mentre sembra rispecchiare l'idea kantiana e lessinghiana (si pensi alla parabola dei tre anelli) di un inveroamento etico dell'esperienza religiosa, con il suo conseguente relativizzarsi e falsificarsi (le religioni sono tutte vere perché sono tutte false), risulta ancor più rischioso allorché si tratta della fede cristiana, o – come dicevamo – della stessa identità cristiana. In ordine alla tematica delle tradizioni, tale prospettiva finisce con il ridurre la trasmissione della fede a pura e semplice trasmissione (magari generazionale) di valori e il dialogo interreligioso ed ecumenico al semplice rinvenimento di quelle «convergenze etiche» che tempi non così lontani come sembrano avevano chiesto di attivare fra appartenenze ideologiche diverse e, sul piano politico, contrapposte. La stessa preoccupazione è sottesa ed espressa da un teologo indiano, certamente non sospetto di iperortodossia o fondamentalismo. Scrive Felix Wilfred:

«Confrontandosi con la globalizzazione il ripensamento della religione potrebbe andare nella direzione di una religione e di un *ethos* planetari, i quali corrisponderebbero, presumibilmente, alla natura e alle richieste di tale processo. In accordo con la tendenza all'omogeneizzazione, le religioni subirebbero esse stesse una metamorfosi che le porterebbe a trasformarsi in una sola 'religione' concepita idealmente insieme a un'etica globale' ben confezionata: beni spirituali e morali *standard* che chiunque, in tutto il mondo potrebbe consumare. Equipaggiato in questo modo di una religione e di un'etica idealmente condivise, il genere umano potrebbe aspettarsi che il naturale corso delle cose conducesse alla realizzazione dell'ideale tanto carezzato dell'unità e della pace». <sup>30</sup>

Una forma emblematica della religione globale potrebbe essere indicata nell'oscura e fantasmagorica figura del mago Apollonio, che il genio di Vladimir Solov'ev ha descritto, agli albori del Novecento, nel suo *Breve racconto dell'Anticristo*:

«proveniente dall'estremo Oriente e circondato da una fitta nube di strane avventure e di bizzarri racconti fiabeschi, uomo senza dubbio di genio, metà

---

<sup>29</sup> L.R. KURTZ, *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, Bologna 2000, p. 15.

<sup>30</sup> F. WILFRED, *Le religioni di fronte alla globalizzazione*, in J. SOBRINO - F. WILFRED (edd), *La globalizzazione e le sue vittime*, numero monografico di «Concilium», 5 (2001), pp. 47-48.

asiatico metà europeo, vescovo cattolico *in partibus infidelium*, riuniva in sé in modo meraviglioso il possesso delle conclusioni più recenti e delle applicazioni tecniche della scienza occidentale, con la conoscenza e la capacità di servirsi di tutto ciò che è veramente fondato e importante del misticismo tradizionale dell'Oriente. Strabilianti saranno i risultati di una combinazione di tal genere!». <sup>31</sup>

Misticismo e tecnologia sarebbero dunque gli ingredienti della nuova religiosità, con quella predisposizione sincretistica che Robertson particolarmente apprezza e attribuisce alla religione giapponese, con la sua ricettività rispetto alle tradizioni indiane e cristiane; nella «legittimazione orizzontale» e reciproca delle diverse componenti sociali; nella libertà riconosciuta al singolo di aderire a più appartenenze religiose contemporaneamente; nel dovere morale di finalizzare al soddisfacimento di esigenze diverse tali appartenenze. <sup>32</sup> L'aggravante, se così si può dire, nel caso di Apollonio sta nel fatto che questo miscuglio di misticismo e tecnicismo, di fascino orientale e funzionalità occidentale è posto al servizio di un potere altro e più alto, cui spetterà il compito di creare e gestire la meta-religione del villaggio globale.

Che la fede cristiana generi un'etica, o più ancora un *ethos*, è ovvio e nondimeno auspicabile, ma che la tradizione cristiana possa ridursi a un quadro valoriale rischia di comprometterne l'identità più profonda. Quella stessa identità che ci impedisce, come cristiani, di accogliere il riduzionismo estetico della «religione ornamento» (Gianni Vattimo), il riduzionismo culturale (proprio di molti sociologi) e lo stesso riduzionismo religioso (senza adottare una prospettiva di dialettica estrema) <sup>33</sup> di una fede che è anche, ma non solo, estetica, etica, cultura, religione. La posta in gioco è dunque molto alta, e una adeguata riflessione teologica in genere e teologico-fondamentale in specie risulta a questo proposito sempre più irrinunciabile.

---

<sup>31</sup> V. SOLOV'EV, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Genova 1996<sup>2</sup>, pp. 178-179.

<sup>32</sup> Cfr. R. ROBERTSON, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trento 1999, p. 135.

<sup>33</sup> Cfr. M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ed), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, pp. 93-124.

#### 4. *La teologia e alcuni suoi compiti nel villaggio globale*

Se la coscienza della marginalità, almeno nelle tre forme sopra descritte, non intende coltivare assurdi complessi d'inferiorità, né esprimersi in forme di rivendicazione utopicamente adolescenziali, penso che da essa possa emergere la responsabilità del teologo nell'attuale contesto socio-culturale e che a partire da esso possano individuarsi, almeno in maniera approssimativa e generica, alcuni compiti imprescindibili emergenti dalla paradossale condizione che il credente e il teologo oggi, come sempre, sono chiamati a vivere.

In connessione con la marginalità geopolitica del sapere credente e della teologia, mi sembra di poter individuare il primo di questi compiti nella necessità di riprendere e ripensare il nesso fra la fede cristiana e l'Occidente. Nesso complesso e di difficile interpretazione, in più occasioni e in epoche diverse indagato e riflesso dal sapere teologico, ma che chiede oggi di essere ripensato in rapporto alla tesi-pretesa del «destino dell'Occidente», espressa nei termini del «declino», cui soggiacerebbe ovviamente anche il Cristianesimo e la fede stessa. Il falso presupposto dell'identificazione della fede cristiana con la cultura occidentale non sembra difficile da smascherare, mentre impresa certamente ardua è quella di adeguatamente interpretare la profonda e strutturale connessione dei due fattori messi in campo. Certamente l'esercizio della teologia intorno a questo argomento contribuirà a complicare le cose e a problematizzare le terminologia, ma in tempi di facili semplificazioni e banalizzazioni (talvolta neppure tanto innocenti) tale *complexio* potrebbe risultare provvidenziale. Le tematiche connesse a questa riflessione di fondo sono ovviamente molteplici, mi limito a indicare alcune, problematizzando: 1) la necessità di una ripresa non ideologica del progetto di deellenizzazione del Cristianesimo, non per perseguirlo, ma almeno per il fatto che le questioni connesse a questo problema possono diventare particolarmente istruttive in ordine alla necessità di pensare il nesso fra Cristianesimo e Occidente; 2) all'interno di questa questione si porrebbe la tematica del canone cattolico, in quanto comprensivo di testi provenienti dalla diaspora ebraica e pensati e scritti appunto in greco (con i relativi problemi ecumenici che sorgono a riguardo); 3) la problematica della distinzione fra fede cristiana, Cristianesimo e Cristianità e, all'interno di questa, una volta escluso il ritorno a forme integralistiche di *Christianitas*; 4) la necessità di declinare storicamente

il cristianesimo, ma anche di individuare il nucleo meta-storico della fede cristiana, quel «nocciolo duro» che la rende irriducibile a qualsiasi forma culturale storica, pur legandola intimamente alla storia, in questo senso credo possa interpretarsi il paradosso della marginalità del Cristianesimo come luogo da cui o in cui il metastorico si fa storia, secondo la stessa modalità biblica del darsi di Dio nella storia; 5) il paradigma cristologico dell'incarnazione spesso evocato a proposito del rapporto Vangelo-culture penso abbia bisogno di un ripensamento capace di differenziare i livelli e quindi anche i diversi strati della cosiddetta inculturazione della fede.

Abbiamo così incrociato, come si potrà notare, il secondo ambito della marginalità: quello che riguarda la stessa fede cristiana. La globalizzazione, infatti, interessa il teologo fondamentale in quanto chiama in causa e mette in crisi la stessa identità cristiana, chiamata a vivere ed esprimersi nella forma di sempre, ma anche nei linguaggi e nelle modalità dell'oggi. La città terrena che l'esistenza «paradossale» dei credenti è chiamata oggi ad abitare, senza a essa omologarsi, è il villaggio globale, con le sue enormi potenzialità tecniche e comunicative, ma anche con i suoi inquietanti rischi in ordine alla capacità di saper essere se stessi fino in fondo, senza nulla cedere di quanto attiene alla nostra identità credente, ma anche con la capacità di instaurare un dialogo autentico con appartenenze culturali diverse e differenziate. Una cultura della rete-ragnatela, che esaspera il nesso, la connessione e la relativa relazionalità, rischia infatti di dimenticare il soggetto (nel senso etimologico del termine) disperdendolo nella molteplicità delle relazioni virtuali o più o meno reali che quotidianamente nascono e muoiono. E ciò vale anche per le appartenenze sociali, etniche e religiose, che rischiano di diluirsi nel magma di un pluralismo, che relativizza e indebolisce i loro nuclei vitali. Non a caso i temi dell'appartenenza, dell'identità e della cittadinanza tornano spesso nella letteratura sulla globalizzazione, segnalando le problematiche ed evidenziandone i rischi. Alcune considerazioni prospettiche mi sembrano necessarie a riguardo.

In primo luogo credo si debba intercettare con attenzione il fatto che la marginalità dell'appartenenza credente nella cultura e nella società contemporanea non venga segnalata soltanto da qualche imprudente teologo, con il rischio di essere accusato di masochismo disfattista. Mi limito a questo proposito a riportare due autorevoli testimonianze a riguardo. Concludendo il proprio

intervento introduttivo al V forum del progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, il cardinale Camillo Ruini, così si esprimeva:

«In quest'ottica della capacità della fede cristiana di orientare e plasmare il futuro, vorrei accennare, per concludere e tornare all'Italia, alla *vexata quaestio* dei cattolici come minoranza: lo sono certamente coloro che assumono la fede, e la trasmissione della fede, come criterio primario della propria esistenza, ma, nella situazione sociale e culturale di oggi, diventano chiaramente sempre più determinanti il peso e la capacità di influsso di minoranze che siano davvero consapevoli di se stesse».<sup>34</sup>

Gli ha fatto eco il cardinale Ratzinger, che ha così concluso la sua relazione alla biblioteca del Senato della Repubblica Italiana

«In questo bisogna dare ragione a Toynbee, che il destino di una società dipende sempre da minoranze creative. I cristiani credenti dovrebbero concepire se stessi come una tale minoranza creativa e contribuire a che l'Europa riacquisti nuovamente il meglio della sua eredità e sia così a servizio dell'intera umanità».

Tra i compiti pubblici della teologia oggi mi sembra particolarmente urgente quello di sostenere con adeguata riflessione critica la consapevolezza dell'identità credente, a partire dal fatto che l'identità cristiana è un'identità dinamica e pertanto ha a che fare con la storia<sup>35</sup> e quindi con la diacronia. L'orizzonte antropologico, che si va disegnando a partire dalle nuove forme di razionalità scientifica e dalle nuove tecnologie da esse indotte, sia in rapporto al settore delle neuroscienze, sia in rapporto alle scienze dell'informazione (rete informatico-telematica), soprattutto se ci si sofferma sui racconti che intorno a certi eventi si producono, sembra provocare la fede cristiana per il suo profondo carattere strutturale-sincronico. La logica della fede, che la teologia è chiamata a esprimere, invece è una logica profondamente diacronica, o meglio nella quale la sincronia nasce dalla diacronia. Karl Löwith ci ha aiutato a riflettere sul fatto che, al di là delle riprese filosofiche della modernità compiuta, la coscienza storica come possibilità di profondo nesso

---

<sup>34</sup> C. RUINI, *Di generazione in generazione, la difficile costruzione del futuro*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (ed), *Di generazione in generazione, la difficile costruzione del futuro*, Quinto forum del Progetto culturale, Bologna 2004, p. 18.

<sup>35</sup> Particolarmente istruttivo a riguardo il recente libro di R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004.

fra passato-presente-futuro nasce nel grembo della rivelazione biblica, con particolare riferimento alla dimensione profetica della Rivelazione stessa.<sup>36</sup>

Oggi le dimensioni dell'umano, o addirittura del post-umano (questo fantasma che minacciosamente incombe su di noi) vengono sempre e comunque individuate, descritte e proposte all'interno di un eterno presente, in cui il *kairòs* laico dell'attimo fuggente sottrae ogni rapporto autentico con il passato e di conseguenza con il futuro. Questo ritorno dello strutturalismo risulta tanto più preoccupante, in quanto molto più invasivo e pervasivo rispetto alle filosofie strutturaliste che il secolo scorso ha prodotto e proposto in Occidente. Allora eravamo di fronte a prospettive filosofiche tutto sommato accademiche ed elitarie, che poco avevano a che fare con il sentire quotidiano e con l'agire del cosiddetto uomo della strada, oggi siamo di fronte al fatto che i comportamenti indotti dalle nuove tecnologie risultano improntati da una *forma mentis* strutturalmente sincronicistica, che va sempre più innestandosi nella cultura diffusa. Allora le strutture fondamentali dell'umano venivano cercate e descritte a partire da forme originarie ritenute in certo senso pre-culturali o prototipiche, oggi tali strutture vengono indagate e descritte a partire dalla presenzialità tecnico-scientifica dei dati e dei loro nessi. Il dibattito sulla capacità delle nuove tecnologie in rapporto alla dimensione spazio-temporale dell'esistenza è tuttora in corso e si presenta vivace: tra quanti sostengono che esse (con particolare riferimento al *cyberspazio*), cambiano i concetti di spazio e tempo, e quanti invece ritengono che modificano la stessa realtà spazio-temporale,<sup>37</sup> mi sembra più plausibile ritenere che ciò che stia subendo una modifica non di facciata non sia né il concetto né la realtà spazio-temporale, bensì la nostra «percezione» dello spazio-tempo, che non si dà se non in relazione all'uomo e alla sua corporeità (nel senso del «corpo soggetto»). A questo proposito la teologia potrebbe sentirsi particolarmente interpellata.

Comunque anche in questo caso vale la sapienza del *nihil sub sole novi*, in quanto lo strutturalismo del XX secolo, con il suo radicale rifiuto della diacronia e della tradizione risulta l'erede di quella tendenza a detradizionalizzare che ha caratterizzato il secolo

---

<sup>36</sup> Cfr. K. LÖWTH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1991<sup>2</sup>, p. 38.

<sup>37</sup> Cfr. il dibattito fra Derrick De Kerckhove e Pierre Levy, del 27 marzo 1998, reperibile *on line* sul sito di *MediaMente* ([www.mediamente.rai.it](http://www.mediamente.rai.it)).

dei Lumi (da alcuni definito «secolo disermeneutizzato»). L'ingresso della ragione storica e l'imporre dell'ermeneutica, sia nella filosofia cosiddetta continentale che nella teologia, sono a lungo sembrati degli eccellenti antidoti al predominio della struttura sull'evento. E tra i guadagni fondamentali e imprescindibili connessi a questo massiccio filone possiamo senz'altro annoverare il recupero della tradizione e quindi correlativamente dell'autorità in senso decisamente e dichiaratamente anti-illuministico.<sup>38</sup> La componente tradizionale sarebbe addirittura l'elemento peculiare e fondante le modalità proprie di attingere il vero delle *Geisteswissenschaften*:

«Che nelle scienze dello spirito, malgrado il carattere metodicamente attento del loro procedere, sia presente la tradizione, che anzi ne costituisce l'autentica essenza e ne determina il carattere peculiare, è cosa che risulta chiara se guardiamo alla storia di queste scienze e poniamo attenzione alla differenza che c'è tra la storia delle scienze dello spirito e la storia delle scienze della natura».<sup>39</sup>

In tal senso, direi nuotando controcorrente rispetto alla inquietante sfida del pensiero sincronico, la teologia può (e direi deve) accompagnare la fede cristiana nel tentativo di operare un forte recupero della dimensione diacronica dell'esistenza (come dimensione portante della coscienza storica) dei singoli e delle comunità, nelle diverse forme comunicative ed educative che è chiamata ad attivare. Si tratta di incidere in profondità su un punto nevralgico del «sicomoro» socio-culturale contemporaneo,<sup>40</sup> con alcuni fon-

---

<sup>38</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Milano 1983, pp. 325-334.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>40</sup> Tale necessità appartiene da sempre alla logica della fede e recentemente è stata ricordata dal cardinale Ratzinger, attraverso il tradizionale e suggestivo rimando alla metafora biblico-patristica del sicomoro. La radice biblico-profetica è data dal testo di Amos 7,14, che nella versione greca dei LXX ricorda il mestiere del profeta come quello di «uno che taglia sicomori», mentre il riferimento patristico è al commento a Isaia 9,10 («i sicomori sono stati abbattuti, li sostituiranno con cedri») attribuito a Basilio Magno. Il riferimento al taglio del sicomoro si fonda sul fatto che i frutti di questa pianta «devono essere incisi prima del raccolto, poi maturano entro pochi giorni». «Il sicomoro è un albero, che produce moltissimi frutti. Ma non hanno alcun sapore, se non li si incide accuratamente e non si lascia fuoriuscire il loro succo, cosicché divengano gradevoli al gusto. Per questo motivo, noi riteniamo il sicomoro un simbolo per l'insieme dei popoli pagani: esso forma una gran quantità, ma è allo stesso tempo insipido. Ciò deriva dalla vita secondo le abitudini pagane. Quando si riesce a incidere con il *Logos*, si trasforma, diventa gustosa e utilizzabile» (J. RATZINGER, *Il Logos e l'evangelizzazione della cultura*, in UFFICIO NAZIONALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE [ed], *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, Bologna 2003, p. 178).

damentali guadagni tanto più urgenti, quanto più il futuro delle giovani generazioni risulta sporgersi su pericolosi baratri culturali ed esistenziali. Li elenco senza gerarchizzarli, in questo breve «elogio della diacronia» che propongo alla riflessione ed eventualmente alla discussione.

Il primo guadagno che un recupero della diacronia comporterebbe mi sembra possa essere indicato nell'appello alla libertà e alla responsabilità, che la memoria offre, indicando un ambito teologico all'etica della responsabilità di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente. Una sana «anarchia della diacronia», per dirla con Emmanuel Lévinas, costituisce certamente un antidoto non debole ai totalitarismi della sincronia. Non si tratta infatti di assumere il ruolo di attori (lasciando quello di spettatori, per esprimerci con Zygmunt Bauman)<sup>41</sup> in maniera individuale e soggettiva, bensì in forma comunitaria e rammemorante, in modo che i cambiamenti che nel mondo si producono non vengano subiti, ma intercettati e guidati da una fede che continua ad autenticamente esprimersi nelle persone e nella Chiesa, che notoriamente ha lunga memoria. Il tema dell'indebolimento del soggetto ecclesiale e della minoranza cattolica, letto non solo in chiave sincronica, ma appunto in riferimento al pensiero rammemorante acquista uno spessore e una qualità diversa che, lungi dall'indurre rassegnazione, crea le possibilità per esprimere nuove e rilevanti forme di presenza lievitante la cultura e il mondo in cui siamo chiamati a vivere la fede.

Il secondo di questi guadagni sarebbe a mio avviso quello di consentire l'acquisizione di una forte dimensione sapienziale delle conoscenze, delle azioni e direi della vita, quale appunto un sano rapporto diacronia-sincronia può offrire. In tal senso avremmo un realismo della sapienza che supera di gran lunga quello delle scienze e delle loro applicazioni. È il realismo suggerito dal salmo (Sal 90,12). Imparare e insegnare a contare i nostri giorni come individui innanzitutto, ma anche a contare i giorni della comunità civile ed ecclesiale cui apparteniamo, costituisce un buon antidoto anche irrisorio di fronte alle elpidiane follie che i racconti della scienza propongono. Il trapasso, epocale o congiunturale che sia, che stiamo vivendo risulterà così molto meno inquietante e angosciante e si svelerà il carattere di fantasma che il post-umano

---

<sup>41</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *Orientare o subire il cambiamento*, in «Rassegna di Teologia», 43 (2002), pp. 5-26.

riveste.<sup>42</sup> Qui ci limitiamo a sottolineare come la riflessione intorno ad altri trapassi e altre rivoluzioni di portata davvero epocale che l'umanità ha vissuto e che sembravano dover produrre radicali trasformazioni dell'umano, rivela come l'uomo rimanga sempre sostanzialmente lo stesso e come le sue domande di senso attingano sempre e comunque ai grandi temi della teodicea: dolore, vita, morte, amore, inizio, fine, futuro ... Incrociare queste domande è il grande compito della nuova evangelizzazione, che è chiamata oggi peraltro a rintracciarle e farle emergere in un contesto in cui la stessa domanda sul senso risulta sottoposta a una precaria dispersione e a una radicale frammentazione, ma tale compito potrà essere adeguatamente svolto solo se sostenuto e accompagnato da una profonda riflessione teologica.

Il terzo (non certamente ultimo) guadagno che un recupero della diacronia comporta è nella linea della continuità di quel flusso che percorre le epoche storiche e che la sana filosofia (anche l'ermeneutica) nonché la teologia (soprattutto fondamentale) denominano «tradizione». Essa, a livello teologico, si esprime soprattutto nell'orizzonte sacramentale su cui la logica della fede cristiana si struttura. Orizzonte nel quale la contemporaneità sincronica con l'evento si produce a partire dalla diacronia e offre non solo risposte di senso, ma la grazia che salva. Nucleo di resistenza di fronte a ogni globalizzazione selvaggia e a ogni ghetizzazione ideologica, la tradizione cristiana offre al tempo stesso un orizzonte di senso (appunto diacronicamente attinto e sincronicamente proposto) nel quale appartenenza e identità sono chiamate a convivere con aper-

---

<sup>42</sup> Sul post-umano cfr. A. HUXLEY, *Brave New World*, New York 1936 (trad. it. *Il mondo nuovo*, Milano 1991); H.F. JUDSON, *L'ottavo giorno della creazione: la scoperta del DNA*, Roma 1982 (*The Eighth Day of Creation: Makers of the Revolution in Biology*, New York 1980); D.J. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano 1995; E. DREWERMANN, *Sull'immortalità degli animali*, Vicenza 1997; L.M. SILVER, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York 1997 (*Il paradiso clonato*, Milano 1998); J.P. CHANGEUX - P. RICOEUR, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Milano 1999; K. HAILES, *How we Became Posthuman*, Chicago (IL) 1999; I. WILMUT - K. CAMPBELL - T. TUDGE, *The Second Creation. The Age of Biological Control*, London 2000; F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002; R.A. BROOKS, *Flesh and Machines, How Robots will Change Us*, New York 2002; R. MARCHESINI, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002; J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una eugenetica liberale*, Torino 2002; R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano 2002; D. MIETH, *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*, Brescia 2003; G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, Milano 2003.

tura e universalità, essendo Cristo venuto a salvare tutto l'uomo e tutti gli uomini.

Come si può facilmente percepire da queste soltanto accennate considerazioni, la disaggregazione del tempo dallo spazio,<sup>43</sup> con il conseguente processo di detradizionalizzazione<sup>44</sup> che i teorici della globalizzazione si sono incaricati di segnalare, pone in crisi e chiama in causa la tematica dell'identità sia nel senso socio-antropologico dell'appartenenza culturale,<sup>45</sup> sia nel senso dell'identità credente. Ora il concetto stesso di «tradizione», se correttamente interpretato alla luce della «consegna» cristologica fa riferimento alla *kenosi*, al nascondimento e alla passione,<sup>46</sup> piuttosto che a una marcia trionfalistica attraverso la storia per impiantarvi l'Evangelo. La dimensione cristologico-kenotica della tradizione come appartenenza aiuta ad escludere ogni eventuale o presunto senso «tribale» della comunità credente cristiana. Il che ovviamente non significa voler eludere o abbandonare la dimensione più propriamente veritativa della fede. In questo senso il detto di Pascal – peraltro citato dalla *Fides et Ratio* – mi sembra particolarmente istruttivo:

«Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune».<sup>47</sup>

Siamo così ai compiti che la marginalità epistemologica pone alla teologia. Si tratta da un lato dell'attivazione di una profonda e autentica circolarità tra fede e ragione. In questo senso – come ha rilevato ancora una volta il cardinale Ratzinger nella sua relazione-dialogo con Jürgen Habermas a Monaco – il lume della ragione può costituire un importante antidoto a forme «patologicamente pericolose» della religione e viceversa, la fede può contribuire a mostrare i limiti della ragione stessa, perché a sua volta non cada in

---

<sup>43</sup> Cfr. G. MANDICH, *Modificazioni spazio-temporali ed esperienza*, in C. BELLONI - M. RAMPAZI (edd), *Luoghi e reti*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999, pp. 89-104.

<sup>44</sup> Cfr. tra gli altri R. GUOLO (ed), *Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Milano 1996; P. HEELAS - S. LASH - P. MORRIS (edd), *Detraditionalization*, Oxford 1996.

<sup>45</sup> Cfr. C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Roma - Bari 2001, pp. 136-157.

<sup>46</sup> Cfr. a questo proposito H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, p. 56.

<sup>47</sup> B. PASCAL, *Pensées*, 789 (ed L. Brunschvicg), citato in *Fides et Ratio*, 13.

pericolosi dogmatismi.<sup>48</sup> Ma direi che bisogna fare un passo avanti, un passo nel quale la teologia può svolgere un ruolo fondamentale, che poi è il suo lavoro di sempre: quello di mediare ragionevolmente la fede, senza affidarsi a schemi stereotipati o prodotti in precedenti epoche della storia, ma inventando sempre di nuovo i termini e le categorie di una mediazione tanto più urgente quanto più i credenti possono sentirsi tentati da forme di fondamentalismo.

## 5. *Per concludere*

Non era necessario scomodare la teologia o addirittura la Scrittura per accertare il fatto che la globalizzazione non è un destino, né il villaggio globale un futuro di certa e immediata realizzazione: dal suo stesso dinamismo infatti, a leggerlo attentamente, senza paraocchi ideologici positivi o negativi, si esprime la necessità del superamento, vuoi nei termini della «glocalizzazione»,<sup>49</sup> vuoi in quelli del *post-global*.<sup>50</sup> Forse dobbiamo semplicemente rassegnarci a ignorare se la globalizzazione costituisca il nostro futuro o sia già nel nostro passato, in ogni caso la teologia cristiana non sembra possa esimersi dal misurarsi con le questioni di fondo che – anche eventualmente solo l'ipotesi del «villaggio globale» – ha posto e pone, trattandosi in ogni caso di esercitare l'intelligenza della fede

---

<sup>48</sup> I testi di J. Habermas e di J. Ratzinger sono pubblicati nel fascicolo 2 di «Humanitas», 2004.

<sup>49</sup> «Glocalizzazione vuole semplicemente dire che oggi non è possibile parlare di globale senza fare riferimento alla dimensione opposta: il glocale è all'intersezione tra globale e locale. Ma, a ben vedere, tale termine è ancora troppo sintetico, presentando una definizione schiacciata su di un piano 'bidimensionale'. Manca in tale formula 'alchemica' una indicazione sulla diversa concentrazione degli elementi costitutivi – cioè la quantità di globale e di locale – che, man mano, si presenta nei singoli fenomeni indagati. Per ovviare a tale deficit semantico, associando ai concetti di globalizzazione e di localizzazione i loro participi presenti e commutando tra loro tali termini si ottengono le seguenti dimensioni: globalizzazione globalizzante; localizzazione localizzante; globalizzazione localizzante; localizzazione globalizzante. Le prime due dimensioni sono definibili come 'forme pure'. In questa immaginaria bussola della glocalizzazione il participio presente rafforza la qualità già espressa dal sostantivo. Ambedue manifestano posizioni intransigenti e monologiche che mettono in atto il rifiuto delle posizioni dell'altro e dunque della possibilità critica del dialogo. Le altre due dimensioni rappresentano invece i luoghi della negoziazione che tendono a confrontarsi o a scontrarsi con l'alterità mantenendo però il proprio carattere» (così Nello Barile sul sito Web [www.nextonline.it](http://www.nextonline.it)).

<sup>50</sup> Cfr. H. JAMES, *The End of Globalisation. Lessons from the Great Depression*, Cambridge (MA) 2001 e il più recente e forse più noto M. DEAGLIO, *Postglobal*, Roma - Bari 2004.

su tematiche non marginali. D'altra parte una fede che si lascia criticamente pensare e culturalmente mediare è un dono grande per la *polis* (e anche i «laici» più attenti lo percepiscono come tale) nell'età del fondamentalismo e di presunti, ma non meno pericolosi, «conflitti di civiltà».

Vorrei concludere queste sommarie riflessioni sul carattere pubblico del sapere teologico con un'ultima indicazione di Moltmann, che, rovesciando il modo comunemente ovvio di intendere il rapporto fede/religione nella modernità, così si esprime:

«La religione è una 'faccenda privata'? La religione potrà anche esserlo, la fede cristiana non lo è. Cristo non ha annunciato una religione privata, bensì il regno di Dio ... La teologia del regno di Dio non soltanto si riferisce alla realtà pubblica della società come essa è data, ma porta alla luce del pubblico quegli individui che nella società sono relegati nel sottofondo e nel privato. Essa investe della luce escatologica della futura redenzione la realtà pubblica e porta in superficie il bisogno di redenzione degli uomini».<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> J. MOLTMAN, *Dio nel progetto del mondo moderno*, p. 240.

# L'ebraismo e la sfida della secolarità

di *Gerhard Bodendorfer*

## 1. *Introduzione*

Una vecchia storiella ebraica, riportata in molti modi, racconta del desiderio di un ricco ebreo che vuole far benedire la sua nuova auto dal rabbino:

Prima si reca dal rabbino ortodosso. «Rabbi, mi sono comprato una meravigliosa automobile, una Ferrari Spider, con 8 cilindri e che può viaggiare a 290 km/ora. Le darebbe una benedizione?»

Il rabbino scandalizzato fa cenno di no. Non potrebbe mai benedire un simile strumento del demonio.

L'uomo allora va da un rabbino liberale e gli fa la stessa domanda:

«Rabbi, mi sono comprato una favolosa automobile, una Ferrari Spider, mi piacerebbe farla benedire. Potrebbe recitare una formula di benedizione?»

Il rabbino si rallegra: «Una Ferrari Spider: è quella con 8 cilindri a V di 3586 cc da 400 CV a 8500 giri/min. montato in posizione posteriore centrale, con cambio longitudinale e differenziale in blocco, con capote aperta?»

«Sì, esatto!»

«Splendido per Lei», dice il rabbino, «ma che cos'è una formula di benedizione?»

Questa storiella e molte altre simili si prende gioco del fatto che il rabbino liberale e 'illuminato' si intende molto bene delle benedizioni della vita secolare, ma molto meno di quelle della religione, mentre, al contrario, il rabbino ortodosso sembra rifiutare tutto ciò che non è inserito nel contesto della religione.

Cercare di definire, in questo contesto, che cosa significhi in generale «secolare» rispetto a «religioso» sarebbe privo di senso: da

parecchio tempo sappiamo infatti che molto di ciò che si presenta come «secolare» germoglia e perciò deriva da radici religiose. Questo vale naturalmente, non da ultima, per la più antica delle cosiddette religioni monoteistiche, l'ebraismo. Ininterrottamente incontriamo nei film, alla televisione, ma in particolare nella pubblicità, elementi che possiamo derivare e spiegare a partire da un contesto religioso. La venerazione di un'auto, per giunta uno dei prodotti italiani di punta, non costituisce, credo, un'eccezione.

Per citare un esempio di uso «profano» di un motivo religioso: il grandissimo pianista austriaco appena diciottenne Ingolf Wunder, nell'ottobre del 2003 è stato acclamato a Parigi per la sua «trascendente mano sinistra» («une main gauche transcendante!»),<sup>1</sup> che è pur sempre un interessante tentativo di definire la trascendenza. E, sia detto, suonava veramente in modo celestiale.

## 2. *L'ebraismo, una religione?*

Lasciatemi però fare un passo indietro. Per l'ebraismo sorge infatti un problema fondamentale, poiché esso non può essere definito semplicemente una religione. Al contrario la definizione di ebraismo è oggetto di una discussione molteplice, che certo non giungerà mai a una fine. Dalle sue origini l'ebraismo è un'identità culturale collettiva di un gruppo definibile nei suoi caratteri geografici ed etnici, cioè quello giudeo. Dal cosiddetto esilio babilonese del VI secolo a.C. questi giudei emergono nella Bibbia in modo autonomo. Essi formano uno stretto legame culturale a partire dalla comune relazione alle origini, sottese nella Tora e nel Pentateuco, e a comuni principi etici. La religione è qui un aspetto irrinunciabile della cultura, che non viene mai inteso al di fuori del contesto culturale – quasi come una cosa privata – bensì sempre integrato in esso. Questa comunità è anche unita internamente dal punto di vista etnico, come una grande famiglia, in ebraico 'am. Questa stretta relazione parentale caratterizza fino a oggi l'ebraismo, esprimendosi come un forte legame e come solidarietà. Questa solidarietà nel corso dei secoli, in tempi di minacce esterne e di una condizione di minoranza, non è diminuita, ma si è piuttosto accresciuta.

---

<sup>1</sup> [http://www.resmusica.com/aff\\_article.php3?art=564](http://www.resmusica.com/aff_article.php3?art=564).

Una definizione dell'ebraismo sulla base di elementi religiosi costituisce pertanto un intervento artificioso in una identità culturale complessa. Sebbene nessuno voglia negare che è stato il modo in cui gli ebrei adoravano il loro Dio a distinguerli in modo determinante dalle altre culture, l'ebraismo rimane in ultima analisi una mescolanza più complessa di legami culturali ed etnici.

Solo l'Illuminismo e in modo compiuto l'ebraismo liberale forzano e fanno saltare il legame tra etnia e religione.

### 3. *Illuminismo ed ebraismo liberale: l'ebraismo come «religione» o «confessione»*

L'ebraismo riformato, oggi cresciuto fino a diventare il più grande orientamento religioso dell'ebraismo (circa il 70% degli ebrei religiosi sono liberali o progressisti) aveva trovato la sua grande linea conduttrice nella Piattaforma di Pittsburgh del 1885. Vi si dice letteralmente:

«Nella moderna epoca di una universale civiltà del cuore e della ragione noi vediamo il principio della grande speranza messianica di Israele nella realizzazione del regno della verità, della giustizia e della pace fra tutti gli esseri umani. Non ci consideriamo più un popolo, ma una comunità religiosa e perciò non attendiamo un ritorno in Palestina né un culto sacrificale sotto il controllo dei figli di Aronne, né il ristabilimento di qualsivoglia legge che riguardi uno stato ebraico».<sup>2</sup>

Ugualmente esplicito è il seguente passo 6 che, accanto al riferimento al ruolo positivo del cristianesimo, contiene anche le seguenti righe:

«Noi riconosciamo, che lo spirito di una parte essenziale dell'umanità del nostro tempo ci è alleato nel compimento della nostra missione e perciò tendiamo la mano a tutti quelli che vogliono lavorare insieme a noi per instaurare un regno della verità e della giustizia tra gli uomini».<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> «5. We recognize, in the modern era of universal culture of heart and intellect, the approaching of the realization of Israel's great Messianic hope for the establishment of the kingdom of truth, justice, and peace among all men. We consider ourselves no longer a nation, but a religious community, and therefore expect neither a return to Palestine, nor a sacrificial worship under the sons of Aaron, nor the restoration of any of the laws concerning the Jewish state».

<sup>3</sup> «6. We recognize in Judaism a progressive religion, ever striving to be in accord with the postulates of reason. We are convinced of the utmost necessity of preserving the

In queste poche frasi è raccolta una quantità di importanti affermazioni, che vale la pena menzionare.

– L'ebraismo liberale si definisce qui per la prima volta in modo univoco come religione e si distingue da una comunità etnica. Esso si vuole con ciò porre in successione con le altre religioni mono-teistiche, che del resto valorizza, sottolineando allo stesso tempo come l'ebraismo rappresenti lo standard più elevato. Cristianesimo e Islam come religioni figlie dell'ebraismo, compiono la funzione missionaria di diffondere il monoteismo, che ora deve essere collegato particolarmente ai principi dell'umanesimo moderno.

– L'attesa messianica, rimasta legata attraverso i secoli, come una speranza portante di futuro, alla venuta di una figura salvatrice autorizzata da Dio, viene qui nuovamente coniata in una universale trasformazione di verità, giustizia e pace. Se con il termine secolarizzazione si intende il passaggio di concetti e immagini da un contesto religioso primario a uno generale di filosofia e spirito del tempo, quella che accade qui è una forma di secolarizzazione. Allo stesso tempo non si fa altro che far proprio e sviluppare un elemento già biblico ed enormemente importante dell'identità culturale dell'ebraismo, cioè quello del *Tsedaqah*, della giustizia. Questo elemento caratterizzava già nella Bibbia la relazione tra Dio e l'uomo e soprattutto la relazione tra gli esseri umani. Senza giustizia non c'è nemmeno un completo *Shalom*. Il testo chiarisce la volontà di tradurre le speranze messianiche bibliche e poi ebraiche a favore di una moderna e universale «civiltà del cuore e della ragione», che supera quindi il contesto ebraico. Con ciò si allude a un ragionevole riconoscimento di modalità di comportamento etiche, possibili anche indipendentemente da vincoli religiosi. Perciò si può giungere al propagarsi di una lotta comunitaria e universale per un mondo plasmato dalla verità e dalla giustizia.

Questo mutamento di paradigma interno all'ebraismo ad opera dell'ebraismo liberale influì anche sulla liturgia.

I libri per la preghiera riformati della prima metà del XX secolo hanno non solo purificato l'ebraismo da ogni riferimento sionistico

---

historical identity with our great past. Christianity and Islam, being daughter religions of Judaism, we appreciate their providential mission, to aid in the spreading of monotheistic and moral truth. We acknowledge that the spirit of broad humanity of our age is our ally in the fulfillment of our mission, and therefore we extend the hand of fellowship to all who cooperate with us in the establishment of the reign of truth and righteousness among men».

a Israele, ma anche sostituito la prospettiva messianica con una prospettiva nuovamente politico-sociale. Questo vale in forma più attenuata anche per le comunità conservatrici e ricostruzioniste. Solo nel quadro del rinnovamento liturgico dopo l'Olocausto tutti hanno ricevuto nuovamente una più forte impronta sionista e qua e là si sono conservati anche riferimenti messianici.

Menzioniamo un esempio del mutamento d'accento comunque percepibile. Se nelle *Pesach-Haggadot* classiche era detto: «Quest'anno qui, l'anno prossimo nella terra d'Israele. Quest'anno asserviti, l'anno prossimo liberi», così si dice nella conservatrice *Haggada* di Silverman del 1959:

«Che noi possiamo celebrare il nostro Seder come persone libere in una terra libera, lasciaci pregare perché venga il giorno in cui tutti gli uomini diventeranno liberi, liberi dalla miseria, liberi dalla paura, liberi dal fanatismo e liberi dalle devastazioni della guerra».

Gli esempi citati chiariscono soprattutto come l'attesa messianica sia diventata un appiglio per speranze secolari di salvezza sociale e politica. Queste vengono fatte proprie sia dalle comunità ebraiche liberali che da quelle conservatrici.

È salda sullo sfondo una comprensione, ancorata profondamente nell'ebraismo biblico e rabbinico, della giustizia e della pace, orientate sempre in senso intramondano.

- a. L'ebraismo ha una forte capacità di integrare elementi «mondani»

Senza cambiamento delle condizioni terrene, senza la fine dell'oppressione e della persecuzione, l'ebraismo non poteva pensare neppure una storia compiuta con Dio. Questo Dio era anzi entrato definitivamente nella storia degli israeliti come liberatore e aveva reso fattivamente possibile l'ebraismo traendo fuori gli ebrei dall'esilio babilonese.

E proprio questo Dio secondo la comprensione biblica aveva già coronato questa liberazione donando a Israele sul monte Sinai i corroboranti Comandamenti della Tora, secondo la quale Israele doveva vivere e godere felicità e benessere, e che rimase anche la «patria portativa» dell'ebraismo nella Diaspora e nei tempi della persecuzione. Volendo vedere l'ebreo teso tra l'esperienza originaria della liberazione divina da un lato e la speranza di un futuro

messianico pieno di pace e letizia dall'altro, nel presente si deve condurre la vita davanti a Dio nel legame con la Tora, in modo che l'intera quotidianità ne sia compenetrata. È con ciò proibita fin dal principio per l'ebraismo tradizionale una separazione tra vita religiosa e vita privata. Questo non significa tuttavia in alcun modo che l'ebraismo avrebbe sviluppato nella storia una mentalità da ghetto. Piuttosto la capacità dell'ebraismo nel corso del tempo è consistita proprio nello sviluppare una forza d'integrazione nell'intensivo scambio culturale con le popolazioni maggioritarie e anche con le altre minoranze che lo circondavano, e non ultimo di fungere da mediatore culturale. Il trasferimento dell'interpretazione araba di Aristotele nel mondo occidentale – cristiano – ne è solo un noto esempio.

La mediazione culturale ebraica nel medioevo avveniva per esempio anche attraverso una preziosa attività di traduzione di scritti di medicina e scienze naturali. Ebrei presero la medicina greca classica e l'arricchirono con conoscenze provenienti dalla tradizione indiana e dell'Asia anteriore; tradussero traduzioni arabe di antiche fonti e la stessa letteratura sulle fonti in ebraico e latino e utilizzarono in ciò anche espressioni delle lingue volgari, introducendole nella letteratura medica specialistica. Studio del Talmud e prassi religiosa erano in accordo con ciò e molte volte gli esperti stessi del Talmud padroneggiavano perfettamente anche professioni mondane come la medicina.

Nel mondo ebraico orientale invece non si può negare l'esistenza di un fenomeno che condusse alla problematica collisione tra mondo secolare e mondo religioso. Molti degli ebrei che là vivevano, rigidamente fedeli alla Tora, vedevano nell'intenso approfondimento nella tradizione e nella sua formazione, il Midrash, ma soprattutto nel Talmud e nei suoi commentari, un compito prioritario. Ora, il Talmud contiene invero una grande quantità di cultura cosiddetta mondana, tuttavia per molti lo studio rigoroso escludeva ogni interesse per la cultura secolare che lo eccedeva. Nello sconvolgimento provocato dallo spaventoso massacro dei cosacchi, si attendeva qui il rapido avvento del Messia, che infine apparve nella forma di ciarlatani come Schabbtaj Zwi o Jakob Frank, il misero fallimento dei quali aumentò ancor più l'insicurezza tra gli uomini. I movimenti mistici, ultimo dei quali il chassidismo potevano rivolgersi ad ampie cerchie di persone. Né loro né le antiche *élites* volevano aprire l'ebraismo a una modernizzazione sociale.

- b. Il capovolgimento nell'Illuminismo non è un abbandono della religione, ma un rinnovamento<sup>4</sup>

Questo avvenne però a partire dal XVIII secolo, soprattutto nella cornice dell'urbanizzazione, tanto all'ovest quanto all'est. Nell'ambito germanofono si rafforzarono i contatti sociali tra ebrei e non ebrei, e si verificò l'adozione di usi e costumi dei non ebrei. L'Illuminismo ebraico fu prodotto di un'evoluzione che si fece strada nelle città. Il suo punto centrale era la revisione razionale degli insegnamenti religiosi e dei comportamenti radicati nella tradizione. Tuttavia non si trattò mai, anche per l'Illuminismo, di una secolarizzazione dell'ebraismo, ma piuttosto di rinnovamento e democratizzazione della società ebraica, di riforma e ulteriore sviluppo dell'identità religiosa ebraica. Sulla base dell'insegnamento della ragione, e spesso in riferimento a Immanuel Kant, l'Illuminismo ebraico sviluppò l'insegnamento dell'autonomia dell'ebreo, che lo abilitava anche a riformare le regole della Tora.

In alcune cerchie dell'Illuminismo la professione di Illuminismo divenne un vincolo a un ebraismo privato e confessionale inteso come religione fondata sulla fede, che veniva professato da cittadini uguali nei diritti in un mondo borghese illuminato. Si sperava da questo rinnovamento e dall'abbandono della devozione talmudica di ottenere un miglioramento civile degli ebrei. La differenza tra atteggiamento tradizionale e illuminato era vista dagli illuministi nel fatto che gli antenati erano obbedienti alla Tora nell'azione, mentre ora l'illuminato viveva nella fede in Dio e nei suoi profeti.

Per moltissimi degli illuministi questo non significava un abbandono della religione, bensì un rinnovamento.

Il terreno però era pronto per una tendenza che condusse alcuni all'abbandono definitivo dell'ebraismo, al battesimo e talvolta anche all'ateismo. L'importante pensatore, dichiaratamente anti-convenzionale nonché provocatore, Salomon Maimon per esempio si definiva areligioso: per lui Mosé, Gesù e Maometto erano dei mentitori; quando morì, la comunità di Glogau gli rifiutò la sepoltura. Ma il suo stile critico e spesso provocatorio era espressione della più intensa contrapposizione con la religione e fondato su una conoscenza intima di essa.

---

<sup>4</sup> Cfr. C. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geistesgeschichte*, München 2002.

Ancora una volta: l'Illuminismo aprì cateratte, che potevano condurre anche all'ateismo o al ripudio dell'ebraismo. Il suo scopo fondamentale era tuttavia la riforma dell'ebraismo, per renderlo compatibile con il moderno mondo borghese. L'assimilazione non doveva portare con sé una dissoluzione dell'ebraismo. Questa aspirazione non fu tuttavia sempre mantenuta nella prassi e venne scossa alle fondamenta soprattutto dall'emersione dell'antisemitismo più brutale.

### c. La riforma dell'ortodossia

L'Illuminismo influì anche, in modo massiccio, sul rinnovamento dell'ebraismo tradizionale. Il concetto di «ebraismo ortodosso», che originariamente era un termine imposto dall'esterno, non ultimo dagli illuministi rispetto all'ebraismo tradizionale, venne ora assunto dagli «ortodossi» stessi e fu introdotto un movimento, la cosiddetta Neo-ortodossia, che si poneva come scopo la riforma dell'ebraismo tradizionale.

La figura nettamente più importante della Neo-ortodossia fu quella di Samson Raphael Hirsch (1808-1888). Già nelle 19 lettere scritte sotto pseudonimo nel 1836, Hirsch propugnò un rinnovamento dell'ortodossia sulla base della sentenza rabbinica riguardo alla congiunzione tra Tora e «cultura» mondana («Tora im derekh erets», mAbot II. 2). A differenza dell'ebraismo liberale non doveva essere il progresso a dettar legge alla religione, ma al contrario doveva essere la nuova coscienza della Tora come forma di vita che comprendeva l'intera umanità con tutti i suoi sforzi, a riverberare sulla cultura. Proprio attraverso questo l'ebraismo avrebbe prestato un contributo a sostegno di un reale progresso culturale e al compito della salvezza dell'umanità intera. Egli propugnò un'educazione mondana e l'appropriazione delle conquiste civilizzatrici e si contrappose al rifiuto di ogni cultura che non fosse esplicitamente connessa alla Tora, come spesso si sosteneva nelle cerchia dell'ortodossia. Egli si rivolse d'altro lato contro un annacquamento della tradizione ebraica a servizio del progresso e quindi contro il movimento riformatore che secondo lui soccombeva a questo pericolo.

«Mendelssohn si rivolgeva a un'ebraicità, alla quale la cultura era pressoché totalmente estranea e voleva avvicinarla a essa. Hirsch tentò di far sorgere, contro l'assimilazione dilagante, un nuovo ebraismo, in cui cultura e tradizione

ebraica non formassero degli opposti inconciliabili. Per lui la filosofia era solo un ausilio per formulare le sue convinzioni religiose. Mendelssohn era un filosofo che come molti suoi predecessori nel medioevo cercò di condurre a sintonia filosofia e rivelazione. Era astorico e non coltivava fundamentalmente alcun interesse per la storia. Il concetto formulato da Lessing di sviluppo del genere umano venne rifiutato da Mendelssohn, ma assunto da Hirsch. Tuttavia Hirsch aveva adottato l'idea mendelssohniana di congiungere Tora e cultura, come dottrina e vita con l'aiuto dei comandamenti, dovessero essi rifarsi a verità eterne o legate allo spirito del tempo. Hirsch aveva cercato di trasformare lo spirito delle idee mendelssohniane in un programma pratico di formazione. Fu perciò probabilmente più vicino a Mendelssohn di molti altri fautori del movimento riformatore ebraico o dell'*Haskala*.<sup>5</sup>

Si può affermare con diritto che sia le correnti ebraiche illuministicamente liberali sia la Neo-ortodossia si ponevano di fronte alla sfida moderna della cultura mondana e cercavano a loro modo di rispondervi.

#### 4. *L'azione reciproca di forme secolari del messianismo come del socialismo e della religione ebraica: il monoteismo etico*

Nel XIX secolo, dove questi movimenti si formarono, si giunse a un utilizzo di classici temi ebraici come la giustizia e la speranza messianica in una forma politica secolarizzata. Nelle nostre società neoliberali abbiamo quasi dimenticato che riformatori sociali e socialisti eminenti si occuparono dei progetti biblici ed ebraico-messianici per la giustizia sociale. Prosper Enfantin (1796-1864) e Henri de Saint Simon (1760-1825) erano della convinzione che il monoteismo ebraico facesse presagire la futura unità del genere umano ed esercitarono un influsso su Heinrich Heine. Nel seguito non mi soffermerò ulteriormente sulla complessa e multiforme questione del significato della tradizione ebraica messianica sociale ed etica nei molti pensatori ebraici, che da Karl Marx hanno influenzato la socialdemocrazia, il socialismo e il comunismo.

Questo processo non si è assolutamente svolto in modo unidirezionale dalla religione al socialismo. Piuttosto significativi pensatori e rinnovatori dell'ebraismo hanno unito idee socialiste e social-riformatrici con le loro convinzioni religiose.

---

<sup>5</sup> K.S. DAVIDOWICZ, *Jenseits des Ghettotores - Moses Mendelssohn und Samson Raphael Hirsch*, in «Edith Stein Jahrbuch» 3 (1997), pp. 134-143, qui p. 143.

Vorrei menzionare qui solo uno di questi pensatori, che reputo uno dei più importanti rappresentanti dell'ebraismo sulla soglia del XX secolo, Hermann Cohen.

Grande filosofo neokantiano, Hermann Cohen (1842-1919) influenzò come pochi altri la filosofia e l'etica dell'ebraismo. Il suo ebraismo come «religione della ragione»<sup>6</sup> riposa sulla rappresentazione dell'unico Dio eterno e trascendente che ci chiama ad agire eticamente. Il «monoteismo etico» propugnato da Cohen è diventato in molti modi la moderna trascrizione dell'ebraismo. È un'etica universale, quella che Cohen aveva in mente,<sup>7</sup> un'etica che doveva migliorare il mondo intero, per cui gli ebrei dovevano integrarsi nelle culture secolari del mondo che li circondava, finché queste si proponevano la giustizia sociale.

Cohen influenzò una serie di pensatori, che stimolarono spiritualmente l'ebraismo moderno. A queste file appartengono Martin Buber e Franz Rosenzweig, come anche Walter Benjamin o Emmanuel Lévinas.

Il grande filosofo Emmanuel Lévinas,<sup>8</sup> scomparso nel 1995, ha interpretato sulla base della tradizione ebraica il rivolgersi in sé obbligante verso l'Altro come umanesimo estremo. L'umanesimo radicale di Lévinas è alimentato dall'ebraismo, sia da testi dell'Antico Testamento o del Talmud, o dalla tradizione messianica ebraica, o sulla scorta di Rosenzweig o anche della fenomenologia di Husserl.

Un Max Brod già rappresentava la libertà morale dell'uomo come l'autentico compito dell'ebraismo anche dal punto di vista della filosofia della religione. Collega il neonascente sionismo con l'ideale socialista e vi vede una sintesi come espressione suprema della riconciliazione dell'umanità intera.<sup>9</sup>

A partire da ciò vorrei proseguire, parlando di due grandi sfide estremamente significative nella cornice della discussione intorno alla secolarizzazione: il sionismo e l'Olocausto.

---

<sup>6</sup> H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Köln 1959<sup>2</sup>, Wiesbaden 1995<sup>3</sup>; trad. it. *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.

<sup>7</sup> Si pensi al suo saggio *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*, Berlin 1910<sup>6</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. a titolo di introduzione <http://home.pacbell.net/atterton/levinas/#biography>.

<sup>9</sup> Cfr. M. BROD, *Zionismus als Weltanschauung*, Mährisch-Ostrau 1925; dello stesso autore, *Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch*, Leipzig 1921.

## 5. *Il sionismo*

Senza dubbio il sionismo e in seguito la formazione dello Stato di Israele hanno trasformato in modo decisivo il mondo ebraico. Oggi non c'è più alcun gruppo religioso che non vorrebbe occuparsi di sionismo.

Tuttavia nei suoi inizi il sionismo non era stato assolutamente salutato con entusiasmo da tutti gli ebrei. Per molto tempo il sionismo venne percepito come movimento secolare.

Una serie di famosi filosofi e intellettuali lo avevano rifiutato, perché vedevano il compito dell'ebraismo in una compenetrazione etica del mondo, come una volta Rudolf Kayser esprime in rappresentanza di molti: «Questa dunque è la missione dell'ebreo: senza Stato egli stesso, rendere la Terra patria dell'umanità, salvare i propri fratelli umani attraverso l'etica».<sup>10</sup>

Le più grandi riserve vennero naturalmente dall'ebraismo ortodosso, che vedeva il ritorno a Sion come una conseguenza dell'arrivo del Messia e perciò rifiutava, con significative eccezioni, il sionismo come movimento politico. Nel corso del tempo si giunse a un'integrazione del sionismo nella religione, perlopiù interpretando l'insediamento in Israele come preparazione al Messia o almeno perché si voleva influenzare la legislazione nel paese. La discussione in Israele dalla fondazione dello Stato è complessa, proprio all'interno dei cosiddetti schieramenti religiosi. Essa va da un radicale rifiuto dello Stato da parte di gruppi come «Neturei Karta», al rifiuto di ogni rivendicazione religioso-messianica della terra da parte di intellettuali religiosi, come sostenuto da Jehoschua Leibowitz, dall'affermazione che la vita nel paese preparerebbe il tempo messianico, fino al generale obbligo radicale di insediarsi nei confini biblici del paese, come esigeva con grande influenza Zwi Jehuda Kook, che influenzò anche fortemente il moderno movimento radicale dei coloni.

L'opinione dell'ebraismo liberale è oggi, rispetto alla già citata Piattaforma di Pittsburgh, sostanzialmente filosionista. E anche le comunità conservatrici e ricostruzioniste assumono generalmente posizioni prosioniste.

---

<sup>10</sup> R. KAYSER, *Der neue Bund*, in «Der Jude. Eine Monatsschrift», 3 (1918), 19, p. 526.

L'integrazione di un movimento a lungo percepito come secolare nel proprio concetto religioso di sé è con ciò ampiamente progredita. Una critica antisionista radicale come quella della «Neturei Karta» è rara. Responsabile di ciò è lo *choc* causato dalla Shoa, dall'Olocausto, che ricondusse *ad absurdum* le speranze di una pacifica convivenza degli uomini e delle religioni.

## 6. *La Shoa / l'Olocausto*

Fu anche l'Olocausto a portare con sé in alcune cerchie intellettuali una nuova interpretazione del rapporto tra secolarismo e religione. La classica rappresentazione di un Dio che ama e protegge il suo popolo venne qui fatta a pezzi, così come non fu più sostenibile, di fronte ai milioni di innocenti, l'idea che la Shoa fosse la punizione per i peccati del popolo. Molti trassero la conclusione che Dio avesse cessato di esistere.

Per Richard Rubinstein, da allora, i concetti di secolarità e di religione non ebbero più un significato distinto e, nel 1966, a fronte della Shoa, prese partito per un nichilismo ateo, posizione che tuttavia successivamente modificò, facendo in ogni caso della teologia una disciplina antropologica. Egli dice:

«Io credo, che in un mondo al di là di Dio abbiamo molto più bisogno della Tora, della tradizione e della comunità religiosa, che in un mondo dove la presenza di Dio è sperimentata in modo sensato».<sup>11</sup>

L'ebraismo è ora «una religione mondana. la sua attenzione si dirige alle esigenze dell'Io e del Tu nell'Ora e Adesso» (148).

Sia menzionato un altro pensatore, cioè Georges-Arthur Goldschmidt (\*1928). Nel suo ultimo libretto *En présence du Dieu absent*<sup>12</sup> sembra dare risposta alla domanda se a lui, di origine ebraica, educato alla religione protestante e infine battezzato come cristiano, in considerazione della sua meravigliosa storia di vita (e sopravvivenza), sia ancora possibile credere. La risposta di Goldschmidt si lascia riassumere in breve con un semplice sì e con la limitazione che ne consegue, che la fede cioè non deve necessa-

---

<sup>11</sup> R. RUBINSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966, pp. 152 s.

<sup>12</sup> G.A. GOLDSCHMIDT, *En présence du Dieu absent*, Paris 2001.

riamente significare credere in Dio, il quale infatti viene scoperto come il grande assente della sua esistenza e al posto della fede in Dio è da lungo tempo subentrata quella nella sacralità e unicità di ogni singolo essere umano. Anche Goldschmidt dunque, di fronte all'Olocausto, è giunto a una religiosità totalmente nuova, al cui centro sta il miracolo dell'esistenza dell'umano.

Mentre Rubinstein e Goldschmidt, che qui sono stati citati come esemplari, pensano una vita religiosa senza Dio, altri importanti pensatori rifiutano questo recisamente.

Emil Ludwig Fackenheim, il teologo dell'Olocausto scomparso nel 2003, sollecita la fede in Dio dopo Auschwitz come 614° comandamento, per non lasciare a Hitler alcun trionfo. Fackenheim vede inoltre nello Stato di Israele un «No ai demoni di Auschwitz».<sup>13</sup> Per lui la dicotomia tra secolarità e religione è stata bruciata ad Auschwitz. La vita come ebreo, la nuda esistenza dell'essere ebreo, è un atto religioso. E dice:

«Nel nostro secolo ci dobbiamo chiedere, se un giorno sarebbe potuto accadere, dopo due millenni, che un popolo sia tornato alla sua lingua, al suo stato, nella sua terra. Questo è lo stupefacente, che è condiviso da tutti, al di là delle divisioni secolari-religiose. Questa è l'esperienza guadagnata che rende possibile un vincolo tra l'intera Israele e la Tora. Questi sono i cancelli del ritorno, che oggi sono aperti per tutto il popolo ebraico».<sup>14</sup>

Il rabbino Irving Greenberg, altamente considerato negli ambienti dell'ortodossia, attualmente presidente dell'United States Holocaust Memorial Council, può invece esprimere di fronte all'Olocausto un rifiuto della cultura secolare, che ha aperto la porta a una pianificazione burocratica e scientifica della morte. Ma anche la religione con i suoi valori trasmessi è posta in questione. Egli ritiene perciò che categorie come religioso o secolare siano oggi obsolete e si concentra sull'agire concreto. L'agire etico di un essere umano secolare rimanda alla nascosta sacralità del profano. Ogni atto umano, ogni espressione umanitaria diventa una «dimensione sacra del profano».

In ciò per Greenberg come per Fackenheim la costruzione dello Stato di Israele gioca un ruolo importante come segno della credibilità della Promessa divina secondo la Tora. Di fronte all'Olocausto

---

<sup>13</sup> *Jewish Return Into History*, New York 1978, p. 279.

<sup>14</sup> *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, p. 328.

lo Stato ebraico dovrebbe anche essere dotato di quel potere che gli assicuri una resistenza alla minaccia. Proprio perché questo potere è in pericolo di essere corrotto, Greenberg propugna con decisione una costante memoria retrospettiva del tempo dell'oppressione e intende la memoria come chiave della moralità.<sup>15</sup>

## 7. *Trascendenza nascosta*

Di fronte alla Shoa quindi il confine tra secolare e religioso diviene sempre più sfocato. Il miracolo della sopravvivenza degli ebrei diventa un simbolo trascendente quanto la prassi umanitaria delle persone o l'esistenza dello Stato di Israele. Con Alfred Bodenheimer si potrebbe qui parlare di una «trascendenza nascosta». Egli utilizzò questo concetto nel contesto delle composizioni letterarie di autori ebrei del XIX e XX secolo.

Alfred Bodenheimer nel suo eccellente lavoro *Ombre erranti. Ahasver, Mosé e l'autenticità della modernità ebraica*<sup>16</sup> ha messo in evidenza, sulla scorta di autori come Philip Roth, Heinrich Heine, Theodor Herzl, Ernst Toller, Jakob Wassermann, Sigmund Freud, Nelly Sachs e Stefan Heym, la problematica di questa contrapposizione tra secolarismo e religione, prendendo come esempio la discussa e originariamente antisemita figura dell'ebreo errante Ahasver, e mostrando che

«dalla sintesi dell'errante Ahasver e di Mosé è sorta una nuova immagine di sé nella modernità ebraica secolare. Ahasver/Mosé divenne nelle diverse configurazioni letterarie e dentro diverse condizioni contemporanee, quella figura che sola sembrava ancora essere in grado di indicare la strada che conduce fuori da un incrostato pensiero statal-territoriale. Dove Dio (come analizzava Friedrich Nietzsche) è stato ucciso e sostituito con lo Stato, l'ebreo errante offriva una controfigura. Non perché essi avrebbero 'salvato' Dio per l'Occidente, ma perché l'ebraismo nel suo eterno vagare doveva ancora fare memoria dell'assenza di Dio, questi autori ebrei secolari rappresentarono una nuova autenticità della modernità ebraica».<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cfr. per esempio *Clouds of Smoke, Pillar of Fire. Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in E. FLEISCHNER (ed), *Auschwitz – Beginning of a New Era?*, New York 1977, pp. 7-55; *The Third Great Cycle in Jewish History*, in «Perspectives» (1981), pp. 8-34.

<sup>16</sup> A. BODENHEIMER, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen 2002.

<sup>17</sup> Così nella descrizione ufficiale del libro data dalla casa editrice: si veda <http://www.wallstein-verlag.de/buecher/509-5f/509-5b.html>.

Secolarismo e religione non devono dunque essere per l'ebraismo degli opposti; essi nel XX secolo vengono piuttosto congiunti strettamente in molti modi e su diverse basi. Vi hanno contribuito l'esperienza dell'emarginazione fino all'annientamento, ma anche lo stretto legame storico e sociale e il comune modello culturale.

## 8. *Israele*

E tuttavia ci sono ambiti in cui l'incontro di elementi religiosi e secolari sembra produrre anche nell'ebraismo un «clash of civilization». Paradossalmente è proprio nello Stato di Israele che le tensioni tra israeliani che pensano in modo secolare e religiosi ortodossi sembrano raggiungere un apice.

Sebbene Israele fosse stato concepito come uno stato secolare, già dalla fondazione dello Stato erano state offerte massicce concessioni all'ortodossia, per evitare conflitti. Una divisione tra religione e Stato quindi non venne messa in atto coerentemente. L'estesa osservanza pubblica del precetto del sabato venne adottata, così come fino a oggi non esiste il divorzio civile.

Oggi circa il 20% della popolazione è in una forma o nell'altra ortodossa e la cifra tende a salire. Le donne ortodosse mettono al mondo in media 7,6 figli. La percentuale israeliana di uomini lavoratori nella fascia di età tra i 25 e i 54 è scesa tra il 1970 e il 1993 dal 93,5% all'85,7% (comparativamente: la quota negli Stati Uniti è del 94%). Tra questi la percentuale di uomini non lavoratori tra gli ultra-ortodossi è cresciuta dal 41% nel 1980 a più del 60%. Molti degli ultra-ortodossi rifiutano lo Stato di Israele come «senza Dio», ma anche gli stessi gruppi radicali antisionisti si lasciano finanziare da esso. Lo Stato finanzia fino al 70% delle entrate di tutti quelli che insegnano o studiano in un'accademia talmudica. E dopo ogni nuovo cambio di coalizione gli aggravi per il sistema sociale aumentano, perché i partiti ortodossi pretendono somme sempre più consistenti come prezzo per il loro sostegno politico. Nonostante una diversificazione del prodotto nazionale negli ultimi 20 anni le spese per il mantenimento del sistema sociale sono cresciute percentualmente dal 22 a oltre il 30%.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr. [http://www.anti-defamation.ch/main.php?page=2&id\\_art=17](http://www.anti-defamation.ch/main.php?page=2&id_art=17).

Contemporaneamente i movimenti ebraici liberali e conservatori non sono considerati con pari dignità, le conversioni di non-ebrei a gruppi religiosi non ortodossi non sono riconosciute.

Una grande maggioranza di ebrei laici, che si sentono attratti, come descrive Tom Segev<sup>19</sup> nel suo libro, più da McDonalds che da Mosé si contrappone a una minoranza politicamente potente di religiosi. Il grosso successo elettorale del partito antireligioso Shinui nelle elezioni parlamentari del 2003 indicava una diffusa insoddisfazione di una grande parte della popolazione verso i religiosi, che spesso vengono considerati dotati di privilegi.

Shinui difende una politica liberale, in cui anche le libertà individuali vengono difese. Si volge contro una società dominata religiosamente, che si attiene alle regole dei precetti religiosi ebraici. La divisione tra Stato e religione è conseguente.

Tanto più paradossale è il fatto che ora il partito Shinui siede al governo insieme ai partiti religiosi di destra per quanto non ultra-ortodossi. La situazione politica tesa tiene artificiosamente sottotono le tensioni all'interno dei raggruppamenti ebraici.

## 9. *La diaspora: USA ed Europa*

Un altro livello dell'unione tra secolarismo e religione si manifesta nella più grande comunità della diaspora, gli USA.

L'ebraismo americano<sup>20</sup> fu soprattutto negli anni dell'immigrazione del XIX secolo protagonista di una cultura capace di adattamento da un lato, e di una specificità forgiata da un'identità di gruppo rigida e chiara dall'altro. Per la loro religione e la loro etnicità erano doppiamente stranieri («double aliens»). Il successo della loro integrazione divenne non da ultimo una chiave per la politica e società americana. Gli ebrei erano e sono allo stesso tempo tipici *outsider* e tipici americani. Fino a oggi essi danno corpo a due aspetti contraddittori, la definizione europea dell'ebreo come

---

<sup>19</sup> T. SEGEV, *Elvis in Jerusalem. Post-Zionism and the Americanization of Israel*, New York 2002.

<sup>20</sup> Nelle righe seguenti mi attengo ampiamente all'importante articolo di U. ZELLER, *Between Goldene Medine and Promised Land: Legitimizing American Jewish Diaspora*, in M. FLUDERNIK (ed), *Diaspora and Multiculturalism. A Theoretical and Literary Reader*, Amsterdam - New York 2003, pp. 1-43.

l'«altro» per antonomasia e la definizione americana dell'ebreo come l'«americano» per antonomasia.

L'ebraismo americano è oggi per molti versi assimilato, e viene ritenuto minacciato nella sua esistenza autonoma da non pochi esperti. La percentuale di matrimoni misti è elevata e l'integrazione nel mondo non ebraico produce accanto a identità ibride ebraico-americane anche identità a mala pena considerabili ancora ebraiche. Contemporaneamente l'ebraismo americano si presenta ancora sempre come straordinariamente liberale, come rappresentante delle tradizioni socialdemocratiche.

Voglio indicare di seguito due diverse tendenze che devono rappresentare l'ampiezza di banda dell'ebraismo liberale nelle sue rispettive pietre angolari:

– L'America non appare assolutamente a tutti gli ebrei naturalmente come la «Medina dorata», la terra aurea, come una volta era potuta apparire agli ebrei che emigravano dall'Europa e che cercavano di integrarsi nel *melting pot*.<sup>21</sup> In alcune cerchie si sta inaugurando un ricordo accresciuto dei valori ebraici, un prendere coscienza dell'esistenza diasporica nella cultura americana. Così per esempio avviene nella scrittrice Cynthia Ozick (\*1928). Ella propugna una nuova coscienza dell'ebraico, rimarca la religione come fattore d'identità e ritorna a una interpretazione della diaspora come *galut*, come esilio. Le distinzioni rabbiniche tra sacro e profano trovano nuovo risalto nelle sue opere, la cosiddetta «grecità» o «paganità» nella sua «forma cristiana» o «postcristiana» viene respinta in modo critico. In uno dei suoi saggi più importanti *Toward a New Yiddish* parla anche di un'avversione per la civiltà occidentale.<sup>22</sup> Il suo rifiuto si rivolge anche contro la letteratura postmoderna e l'arte, con la loro sottolineatura dell'estetica che sostituisce l'etica e così degenera verso l'idolatria. L'etica appare come un fenomeno ebraico, mentre al Cristianesimo viene nel modo più ampio disconosciuta la componente etica. Questa idolatria però è estraniamento da Dio e la forma ultimativa dell'auto-estranimento. Ozick non indietreggia nemmeno dal negare l'ebraismo di autori ebrei come Norman Mailer o Allen Ginsberg e invece considerare ispirati da spirito ebraico Lev Tolstoj o George Eliot. Ozick vuole

---

<sup>21</sup> Incidentalmente: il concetto di «melting pot» deriva da Israel Zangwill (1864-1926), uno scrittore anglo-ebreo.

<sup>22</sup> «It is a revulsion ... against what is called, strangely, Western Civilization»: C. OZICK, *Toward a New Yiddish*, in C. OZICK, *Art and Ardor. Essays*, New York 1983, p. 156.

utilizzare l'inglese come «nuovo yiddish» e conquistarlo ai peculiari scopi ebraici. Contemporaneamente fa anche comprendere che la comunicazione con il mondo non ebraico rimane aperta per tutti gli uomini che vogliono ascoltare o leggere. Il nuovo Yiddish/inglese è un paradigma della particolarità e combatte contro il *mainstream* come imperativo morale e con un potenziale quasi messianico. Con ciò ella riscopre l'antica forma del Midrash.

– In America è sorto anche un movimento del tutto contrapposto agli intenti di Ozick, movimento che ha proporzionalmente, in verità, meno esponenti dei raggruppamenti autonomi religiosi, ma esercita un influsso che travalica di molto il suo ambito. Parlo del ricostruzionismo.

Il ricostruzionismo è propriamente una scissione dell'ebraismo conservatore e si rifà alla figura carismatica di Mordechai Kaplan (1881-1983). Il suo libro *Judaism as a Civilization* apparve nel 1934. In esso Kaplan descrisse la religione ebraica come una «evolving civilization», una civiltà in continua evoluzione. Gli ebrei devono adeguare nuovamente il loro atteggiamento sociale e politico in ogni civiltà in cui giocano un ruolo, per prendere parte alla terra, alla politica e alla cultura. Per l'esistenza ebraica la diaspora diventa così necessaria, anche se lo stesso Kaplan si impegna sempre per il sionismo. Importante è che il processo non scorra unilateralmente, ma che il costante adattamento della cultura ebraica serva anche all'arricchimento della cultura in cui gli ebrei vivono. Questo movimento è orientato, in modo ancora più forte che per i gruppi conservatori e liberali, alla vita concreta nella cultura americana e si vede come una parte portatrice e fondatrice di cultura di questa civiltà americana. Kaplan scoprì in America la religione come elemento motore irrinunciabile della trasformazione ed evoluzione della società liberale e democratica. Una teologia ebraica «ricostruita» doveva influenzare questa America così come l'ebraismo doveva riceverne impulsi creativi.

Il concetto di Kaplan di una «civilization» si basava sugli elementi centrali del proprio ambiente/patria, la Sinagoga e la comunità, la cui configurazione è essenziale. È la concreta vita ebraica nella comunità a interessargli e per essa egli introdusse una serie di importanti innovazioni, che oggi appartengono al modello di molte comunità anche di taglio conservatore o liberale. Fu il primo a introdurre la cerimonia del Bat Mitzvah analogamente al Bar Mitzvah in occasione del raggiungimento da parte di una donna

ebraica della maggiore età religiosa, e nelle comunità ricostruzioniste sono spesso donne a presiedere come rabbine. Ponendo il fuoco della sua attenzione sull'uomo ebraico e non su astratte tradizioni, anche gli elementi secolari della cultura divennero per lui un importante fonte di stimolo per una religiosità ebraica rinnovata. Non ultimo questo tentativo di arricchire attraverso l'ebraismo i basilari valori democratici americani e di creare attraverso la religione una soluzione razionalistica dei problemi dell'umanità, lo rende una delle personalità più eminenti dell'ebraismo moderno.

«Kaplan vide l'uomo esposto a un costante processo di realizzazione del sé stimolato da Dio stesso. Dio acquisisce la funzione di promotore dell'autorealizzazione, che conduce alla salvezza, lo chiamò 'the Power, not ourselves, that makes for salvation' ... Questa autorealizzazione si ripercuote sui rapporti sociali, e in definitiva determina la società intera. La salvezza avviene dunque nel Qui e Ora, riguarda gli uomini in quanto esseri sociali in una società democratica e giusta. Kaplan prese congedo da un concetto metafisico di Dio, e si rivolse contro tutti i contenuti di fede a esso connessi, inclusi l'elezione, il messianismo, la risurrezione. L'ebraismo doveva essere ricostruito come 'Judaism without Supernaturalism'. La Bibbia riceve significato come libro umano, che non tratta di cose metafisiche, ma dello sviluppo dell'individuo e della società».<sup>23</sup>

Kaplan non resta dunque fermo a una considerazione puramente etica del fenomeno cultura, egli prende in considerazione il modo di vivere nel suo complesso e va dunque più lontano di molte prese di posizione e progetti interconfessionali.

L'accento di Kaplan colpisce il nervo di un ebraismo che si vuole acculturare e contemporaneamente non vorrebbe perdere la sua identità ebraica.<sup>24</sup> In Germania, dove dalla fine del XVIII fino alla prima metà del XIX secolo si intraprese questo tentativo, esso fondamentalmente fallì e non salvò neppure l'ebraismo dai forni di Auschwitz.

Negli USA può riuscire, se si sfugge al pericolo di cadere da un lato o dall'altro, vale a dire nell'assimilazione estrema o nella segregazione e se si riesce a vivere un'esistenza ebraica auto-cosciente come cittadini americani.

---

<sup>23</sup> G. BODENDORFER, *Reconstructionism*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXVIII, Berlin - New York 1997, pp. 365 s.

<sup>24</sup> Cfr. per esempio M. COHEN, *In Defense of Shaatnez. A Politics for Jews in a Multicultural America*, in D. BIALE - M. GALCHINSKY - S. HESCHEL (edd), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley (CA) 1998, 34-54.

In Europa questa discussione al momento è sopraffatta dall'esperienza del cosiddetto nuovo antisemitismo, che viene vissuto nella cornice del conflitto mediorientale. Molti ebrei di per sé assimilati si sentono costretti da esso in una posizione difensiva e da *outsider*, spesso anche minacciati. La minaccia viene non da ultimo da raggruppamenti musulmani che mettono gli ebrei e Israele indifferentemente nel calderone del «cattivo oppressore». Proprio nella laica Francia questa contrapposizione diventa un conflitto estremamente teso tra gli ebrei e una parte dei musulmani. Contemporaneamente il divieto di portare simboli religiosi a scuola e nei luoghi pubblici colpisce in modo discriminante anche gli ebrei religiosi. Molti ebrei laici si sentono allo stesso tempo esclusi da movimenti come il movimento pacifista o antiglobalizzazione perché anche qui non raramente si presenta il pericolo che un rifiuto di Israele minacci di rovesciarsi in un rifiuto dell'ebraismo.

Un altro «problema» è l'emigrazione di molti ebrei dagli Stati dell'ex Unione Sovietica. Queste persone nella loro grande maggioranza non erano mai state «toccate» dalla religione. La loro integrazione nelle comunità ebraiche non è avvenuta sempre senza problemi.

Anche se questa non è la sede per approfondire ulteriormente questo argomento, sia però citato un ultimo fenomeno. Sorprendentemente raggruppamenti ortodossi, soprattutto i Lubavitch chassidici (la cui sede centrale è a Brooklin) con la loro attività missionaria hanno trovato molti seguaci in Europa all'interno dell'ebraismo. Questo successo non è confinato semplicemente al segmento dei cosiddetti Ashkenazim, cioè ebrei tedeschi ed est-europei, da cui essi provenivano, ma coinvolge anche gli ebrei sefarditi in Francia, che provengono in gran parte dal Nordafrica.

## 10. Conclusioni

Anche la storia ebraica mostra una complessa relazione tra secolarismo e religione. Deve porsi in modo cosciente il problema del potere. La stretta connessione di Stato e Chiesa ha creato abbastanza problemi nel cristianesimo. Questa esperienza è diventata anche per la società israeliana una pesante prova del fuoco.

Si potrebbe concludere, che solo una sana separazione dei piani pubblico-secolare e «privato» religioso garantisca uno svi-

luppo sensato e pacifico. Tuttavia per me questa conclusione è troppo semplicistica. I complessi approcci ebraici del passato da me citati dovrebbero mostrare che l'esistenza ebraica può diventare paradigma di una cultura delle identità, in cui i concetti «laico» e «religioso» non vengono usati in modo escludente. Anche la teologia cristiana può imparare dagli esempi ebraici a intraprendere nuove vie nel coordinare religione e secolarismo. Perché questo avvenga mi sembra essenziale che la teologia si ricordi della sua responsabilità nell'affermazione del diritto e della giustizia, e si preoccupi soprattutto di questo nel contesto sociale. Deve introdursi in un discorso sociale in cui possa levare forte la sua voce perché si giunga a un mondo giusto e pacifico. Ugualmente non può chiudersi di fronte ai cambiamenti sociali e deve avere parte nello sviluppo della cultura. Questo può avvenire solo se essa rinuncia al potere politico e lo sostituisce con l'autorità morale.



# Islam e secolarizzazione

## Il punto di vista islamico

*Mahmut Aydın*

Com'è noto le religioni sono sistemi che non offrono ai credenti solo il senso della vita, ma anche dei principî che li istruiscono su come viverla, quindi non si può affermare che le religioni siano sistemi pertinenti esclusivamente alla sfera spirituale. Nel corso della storia dell'umanità, il sentimento religioso ha favorito la stabilità della legittimità dell'ordine sociale nel mondo e ha imposto agli individui di rinunciare a qualcosa di se stessi per soddisfare diverse esigenze collettive. La religione, o le religioni, hanno costruito una coscienza della società, prima attraverso la famiglia, poi per il tramite delle comunità che le famiglie componevano. L'importanza della religione nella vita sociale è diminuita nel mondo occidentale con la comparsa della modernità, cioè con la Riforma e l'Illuminismo. Ciò nondimeno, negli ultimi tempi la religione ha ripreso ad acquisire importanza nel mondo, in particolare nei paesi occidentali dove la modernità è vissuta intensamente.

In questo contributo approfondiremo i concetti di laicizzazione/secolarizzazione dal punto di vista islamico, partendo dal fatto che la modernità ha cercato, attraverso il processo di secolarizzazione della società, di acquisire forza a scapito della fede. Prima di tutto analizzeremo il processo di secolarizzazione avvenuto nel mondo occidentale, per poi passare ad analizzare l'atteggiamento della fede musulmana, facendo riferimento al Corano, rispetto alla questione

---

Questo contributo si presenta con un carattere alquanto particolare rispetto al resto delle materie di questo volume. Fermo restando che, come sempre, ogni autore risponde delle tesi che sostiene, qui il lettore viene invitato a tener conto di un testo che riflette la diversità dei mondi di provenienza dell'autore, nonché di una certa difficoltà di trasposizione del suo pensiero, non ultimo dovuta anche a problemi linguistici, che il traduttore ha saputo peraltro generalmente ben risolvere. La traduzione dal turco è di *Michele Bernardini*.

della secolarizzazione. Prima di occuparci del rapporto tra Islam e secolarizzazione, tuttavia, bisogna sottolineare che la questione della secolarizzazione non è stata vissuta nella storia della cultura islamica in maniera diretta. Essa è stata piuttosto imposta dall'Occidente al mondo intero. Infatti, in nessuna lingua del mondo musulmano è possibile trovare una parola che corrisponda esattamente al termine «secolarizzazione» e, per comprendere come il mondo musulmano si sia posto di fronte all'uso di questa parola, bisogna capire come si sia verificato il processo di secolarizzazione, sottolineandone i suoi argomenti principali.

# *1. L'avvento della secolarizzazione e le sue principali caratteristiche*

Come sappiamo, la Chiesa cattolica prima della Riforma estrinsecava il suo potere oltre che nelle questioni religiose anche in tutti campi della vita. Infatti, in forza del suo compito di supremo Magistero, la più alta carica gerarchica, il romano pontefice, veniva posto nella condizione di controllare tutti gli aspetti della vita sociale degli individui attraverso concetti quali l'infallibilità nella lettura e nell'interpretazione del testo sacro, l'attuazione dei sacramenti, il perdono religioso e l'esclusione dalla comunità. La «purificazione» concepita dalla Riforma fu invece indipendente da dettami religiosi e da obblighi rituali, finendo col giungere a una concezione della fede come sentimento interiore; tale concetto ha scosso l'autorità del pontificato, rendendo evidente la necessità di ridefinire il rapporto tra la Chiesa e il mondo. Tale corso iniziò con Martin Lutero, il quale affisse sulla porta della chiesa di Wittemberg le sue tesi, consistenti in 95 articoli nei quali criticava con forza il cattolicesimo. Questo manifesto, che inizialmente mirava a far risaltare gli errori derivati dalla vendita delle indulgenze nella Chiesa cattolica, si rivelò in realtà un momento importante nello scardinamento del potere della Chiesa sugli individui, dimostrando che l'autorità del pontificato e quella di tutte le gerarchie ecclesiastiche non erano più legittimate a esercitare una tale pressione sulla società. Inoltre, nel periodo della Riforma, con la traduzione dei libri sacri nelle varie lingue volgari si abrogò sia la competenza del pontificato a leggere e interpretare il testo, sia il rispetto verso i santi nonché le intercessioni che essi

esercitavano. In tal modo veniva abrogata l'autorità della Chiesa sulla società cristiana del medioevo.

Il termine «secolare» viene usato per la prima volta giuridicamente nella pace di Westfalia (1648) in alcuni articoli che prevedevano l'amministrazione dei terreni della Chiesa da parte di laici. La parola secolare deriva dal termine latino *saeculum*, che in senso stretto significa «vita terrena» ed «epoca», oppure «il momento in cui ci si trova ad essere». Samuel Johnson, nel suo *Dictionary* pubblicato nel 1755, scioglie il concetto di secolarizzazione nel modo seguente: Secolarità (*Secularity*); Spirito terreno: «Concentrare tutte le attenzioni soltanto su questo mondo e sulle cose di questo mondo». Secolarizzare (*Secularize*): «Allontanare tutto ciò che è spirituale dalla vita quotidiana». Secolarizzazione (*Secularisation*): «Atto di secolarizzare. Il processo di diminuire e limitare l'influenza, nonché lo spazio della religione nella vita quotidiana».<sup>1</sup>

Il processo di secolarizzazione rappresenta la diminuzione del potere religioso su tutti gli aspetti della vita terrena. G.G. Hunter definisce così il processo di secolarizzazione: «La secolarizzazione è la liberazione dall'influenza e dal controllo della Chiesa in tutti gli spazi della vita, ivi inclusi i pensieri e i comportamenti». In tal senso la Chiesa ha perduto la sua forza in ogni campo della vita sociale dell'Occidente, dall'educazione all'amministrazione statale, dall'economia all'arte, l'architettura, la letteratura, la musica e la morale dell'individuo.<sup>2</sup>

Da questo punto di vista la secolarizzazione rappresenta la liberazione dell'uomo moderno dai dettami religiosi della Chiesa e della sua classe dirigente.<sup>3</sup> Alcuni credenti cristiani criticano la secolarizzazione, considerandola come un «allontanamento dal cristianesimo» o anche come «ateismo». Ciò perché secondo loro la secolarizzazione, in generale, nel processo di cambiamento sociale e strutturale, rappresenta un atteggiamento decadente e arretrato rispetto alla fede e al pensiero religioso.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Y. KAPLAN, *Seküler Aklın Ötesi*, in «İslamiyat», 4 (2001), p. 86.

<sup>2</sup> G.G. HUNTER, *How to Reach Secular People*, Nashville (TN) 1992, pp. 25-26.

<sup>3</sup> P.L. BERGER, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* çev, İstanbul 2000, p. 166.

<sup>4</sup> B.R. WILSON, *Secularization*, in *The Encyclopedia of Religions*, XIII, Chicago (IL) 1985, p. 159.

Il processo di secolarizzazione rappresentò l'indebolimento delle dottrine ecclesiastiche che invadevano tutti i campi della vita terrena ed ebbe un rapporto molto stretto con la dottrina del protestantesimo, la quale sostiene che la salvezza si può ottenere soltanto attraverso la fede. Secondo tale dottrina il cristianesimo e quindi la religione indirettamente si allontana dalla vita terrena; essa intende affermare il principio che nel processo di salvezza personale di un essere umano non esiste alcuna possibilità di esprimere la propria volontà e perciò di pensare. Di conseguenza i rituali religiosi, necessari allo scopo di conseguire la liberazione, non svolgono più alcuna funzione specifica. In questo modo la religione assume il tratto di una coscienza individuale e la sua posizione è ridotta a un sentimento collocato solo nei cuori di individui che costituiscono una società.<sup>5</sup> In breve, la secolarizzazione ha prodotto i seguenti effetti: 1) a livello sociale è diminuito il legame tra Chiesa e fedeli; 2) sono stati limitati i poteri e i campi di attività delle istituzioni religiose; 3) i valori delle credenze religiose sono diminuiti presso il popolo. Grazie alla secolarizzazione, insomma, confinando lo spazio del sacro alle coscienze individuali, le pratiche della preghiera sono state ridotte al minimo e sono quasi scomparse le idee relative ai miracoli,<sup>6</sup> cosicché l'umanità ha iniziato a immaginare se stessa e il futuro della società nel quadro di una realtà sperimentale comprovata da dati scientifici che mettono in evidenza la percezione del mondo attraverso la materia.<sup>7</sup>

Nel corso di questo processo la religione è stata considerata come un'entità che interpretava il mondo in maniera anti-scientifica, creando un'egemonia sulla società. Per Berger questo processo corrisponde alla «rottura dell'incantesimo del mondo», causa della chiusura dell'ombrello sacro sull'umanità.<sup>8</sup>

Riassumendo ciò che si è detto sin qui, possiamo definire la secolarizzazione come un processo di ridefinizione del cristianesimo rappresentato dalla Chiesa cattolica fino alla Riforma. Con l'arrivo della Riforma, la secolarizzazione ha assunto un nuovo significato nella vita dell'individuo e della società. Durante questo

---

<sup>5</sup> Si veda C. DAWSON, *The Dividing of Christendom*, New York 1965, pp. 253-255.

<sup>6</sup> Si veda P.L. BERGER, *Kutsal Şemsiye*, p. 173.

<sup>7</sup> A. RUSSEL, *The Rise of Secularisation and the Persistence of Religion*, in S. BRICHTO - R. HARRIES (edd), *Two Cheers for Secularism*, Yelvertoft Manor 1998, p. 12.

<sup>8</sup> P.L. BERGER, *Kutsal Şemsiye*, p. 174.

processo di ridefinizione della religione, a seguito delle dottrine della Riforma, la scossa prodotta nell'autorità religiosa ha causato l'allontanamento della società dalla Chiesa stessa, nonché le sue credenze e le sue tradizioni, dove si è preferito rivolgersi agli scopi terreni del laicismo. Quest'ultimo si è impossessato delle funzioni prima svolte dalla religione, penetrando nello spazio del sacro. In breve la secolarizzazione è stato il processo in cui la religione ha perso la propria egemonia sulla vita sociale e quindi il laicismo, sostituendosi al potere spirituale, si è diffuso presso tutte le popolazioni, influenzando i principi e i comportamenti religiosi di tutte le società.

Facendo riferimento alla situazione odierna, non sembra possibile affermare che questa tesi rifletta la verità delle cose. Nonostante la religione abbia perso il suo potere in diversi momenti dell'esistenza in seguito alla laicizzazione della società, ciò non significa che la religione abbia perso la sua efficacia nella società.<sup>9</sup> Oggi, infatti, la religione dimostra una forte attività in molti paesi, rivivificandosi anche lì dove il processo di laicizzazione sembrava essersi fortemente radicato. Non a caso Berger, strenuo sostenitore del laicismo, ha sostenuto che l'idea di vivere in modo totalmente laico è errata. Nonostante il processo di laicizzazione, la religione esercita ancora una forte influenza sugli individui, soprattutto in quell'Occidente che era stato il cuore del processo.

«L'idea di vivere in modo laico è sbagliata; oggi il mondo, fatta qualche eccezione, rivive un periodo di fermento religioso, dimostrando che la teoria formulata dagli storici e dai sociologi nei anni 1950-1960 non era del tutto fondata. In realtà, io sono stato uno degli artefici di questa teoria. Allora c'erano motivi validi per proporre una teoria del genere, sfociata in un numero enorme di scritti. Anche se, per alcuni aspetti pratici, questa letteratura conserva ancora la sua validità, non si può affermare che la stessa cosa valga per la teoria».<sup>10</sup>

Seguendo la confessione di Berger, possiamo affermare tranquillamente che la rigida definizione del laicismo, che esclude completamente la religione dalla vita terrena, è in realtà una definizione ideologica. Infatti gli studiosi che analizzano il processo di formazione della secolarizzazione propendono per una distinzione

---

<sup>9</sup> M. AYDIN, *Dünyevileşme*, in «İslamiyat», 4 (2001), 3, pp. 14-15.

<sup>10</sup> P.L. BERGER, *Sekülerizmin Gerilemesi*, in A. KÖSE (ed), *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul 2002, p. 13.

concettuale tra secolarizzazione e secolarismo. Secondo questa distinzione la secolarizzazione va considerata come un processo che libera la società e la cultura dal controllo della religione e dal giogo di chiuse opinioni di natura metafisica, mentre il secolarismo viene definito come un'idea di vita che funziona al pari di un'ideologia e di una nuova religione. Quindi il secolarismo, a differenza della secolarizzazione, è considerato come una dottrina che ha un atteggiamento ideologico avverso alla religione e rende la mente umana completamente dipendente della sfera secolare.<sup>11</sup> Tuttavia, ciò che crea il secolarismo è proprio la secolarizzazione stessa.

«Quando trasportiamo in altre società – per esempio quella musulmana – la secolarizzazione, fenomeno storico delle società occidentali, essa diventa inevitabilmente secolarismo, preparando il terreno a formazioni politiche oppressive, autoritarie e talvolta totalitarie».<sup>12</sup>

Comunque, se la questione della secolarità nacque nel medioevo quando l'autorità e l'egemonia della Chiesa cattolica sugli individui cristiani rendeva impossibile l'uso della libera volontà, col tempo, soprattutto con l'arrivo della Rivoluzione francese, prese forma il concetto di laicismo. Nel periodo del Rinascimento e della Riforma il problema della secolarità era emerso come espressione dell'uso della libera volontà e della razionalità dell'uomo. In seguito, dopo la Rivoluzione francese, la questione del laicismo scisse l'autorità della Chiesa, ovvero il potere spirituale dall'autorità statale, e dunque la politica. Nella terminologia inglese non esiste il concetto di «laico»; la secolarizzazione si manifesta come un modo di pensiero che stabilisce spazi e competenze negli apparati statali e religiosi. Il concetto «laico», invece, in francese ha un significato di natura più giuridica nello stabilire i rapporti tra religione e Stato. Dunque, nei paesi in cui si usa la definizione «secolare», il rapporto tra Stato e religione è sancito dai limiti delle autorità dello Stato e della Chiesa, cioè l'autorità politica e quella religiosa; invece negli altri paesi dove si usa la definizione «laico», il rapporto tra religione e Stato tende a restringere i poteri della religione attraverso i codici giuridici.

In breve, come dice Harvey Cox, nel processo di secolarizzazione iniziato con la Riforma e proseguito dall'Illuminismo:

---

<sup>11</sup> D. HOCAOĞLU, *Selkularizm, Laisizm ve Türk Lasisizmi, anyı dergi*, in «Türkiye Günlüğü», 29 (1994), p. 43.

<sup>12</sup> Y. KAPLAN, *Seküler Aklın Ötesi*, p. 89.

«l'essere umano è stato liberato dalla tutela della sfera religiosa e metafisica ed è stato invitato a dirigere le sue attenzioni dall'altro mondo verso questo mondo, cioè verso il momento presente».<sup>13</sup>

Le concezioni che si elencano qui di seguito sono tipiche del processo di secolarizzazione nel mondo occidentale: la Chiesa e lo Stato, ovvero l'autorità religiosa e l'autorità politica, sono state separate. Gli spazi della Chiesa sono stati ceduti all'autorità politica e l'educazione si è liberata dall'autorità religiosa, cioè della Chiesa. Così la secolarizzazione delle istituzioni sociali ha comportato anche la secolarizzazione delle coscienze degli individui e il rifiuto dell'uomo moderno di molti precetti religiosi.

## 2. *Islam e secolarizzazione*

Prima di analizzare, attraverso il Corano, l'atteggiamento dell'Islam rispetto alla secolarizzazione, vorrei sottolineare che in generale nel mondo islamico non è stato vissuto un periodo simile a quello che si è verificato nel mondo cristiano medievale, in cui la Chiesa, oltrepassando la propria sfera, controllava tutta la vita terrena e stabiliva in questo modo una forte egemonia sulle coscienze degli individui. Se infatti ci riferiamo al Corano e alla storia dell'Islam notiamo che l'Islam non ha proposto una formula per l'amministrazione politica, lasciando questo spazio alle libere volontà dei musulmani, a condizione di rispettare i principali diritti umani e le norme morali universali. Possiamo quindi dire tranquillamente che la religione islamica, oltre ai principî fondamentali e universali di uno Stato giuridico democratico, ha lasciato al popolo l'organizzazione dei particolari del regime politico. L'Islam distingue lo Stato dalla religione e dunque non si può accettare una definizione di Stato «teocratico». Con ciò non si vuole dire che l'Islam sia una religione che non abbia interessi materiali. Tra i moniti del Corano ci sono infatti alcuni precetti di natura politica, come la disposizione di consegnare un deposito al suo possessore, quella di prescrivere il bene, di vietare il male e di ubbidire all'Ordine divino.<sup>14</sup> Il Corano tuttavia, con tali principî politici generali non mira a costruire un'or-

---

<sup>13</sup> H. Cox, *The Secular City*, New York 1965, p. 15.

<sup>14</sup> M. AYDIN, *Sünni İslam'da Din-Devlet İlişkileri*, in *Dünyada Din-Devlet İlişkileri: Ülkeler Arası Karşılaştırmalar*, İstanbul 2002, pp. 17-18.

ganizzazione statale né uno Stato religioso, ma «un sistema morale in cui i principali valori possano realizzarsi». Anche se, come ha ribadito più volte lo studioso turco Mehmet Aydın, oggi

«il discorso islamico si è andato politicizzando a tal punto da far relegare in secondo piano l'aspetto morale di questa religione, che invece è uno dei suoi tratti principali. Tant'è vero che nel mondo contemporaneo, quando si definisce la religiosità, ci si ricorda di molte personalità, piuttosto che enumerare valori quali l'onestà, la giustizia, il pudore, il coraggio, il rispetto per la custodia dei beni, la laboriosità in tutte le fasi dell'esistenza (ad esempio l'educazione, il commercio, la politica). La preghiera e il velo, risultano dunque assunzioni di comportamenti politici».<sup>15</sup>

Rispetto a ciò che si è detto riguardo al fatto che l'Islam tende a costruire due sfere diverse per religione e Stato, forse alcune persone partendo dal fatto che Muhammad era tanto un profeta quanto un capo di Stato, hanno potuto affermare che l'Islam non è solo una religione, ma un sistema che integra la comunità nello Stato. Di fronte a una simile tesi riteniamo giusto fornire questa risposta: Muhammad alla Mecca aveva rifiutato la proposta di essere re e non si interessò in alcun modo al potere terreno. Se poi a Medina agì invece quale fondatore dello Stato, tale avvenimento è legato strettamente a circostanze socio-politiche della sua epoca. I teorici musulmani della dottrina politica, tuttavia, spesso sostengono che le fondamenta politiche degli Stati musulmani siano basate sui versetti del Corano che affermano «Il verdetto spetta ad Allah»; tali versetti, se esaminati nel dettaglio, mostrano che il discorso non verte su un dominio politico, ma su una valutazione teologica. Perciò sarebbe una forzatura attribuirgli un senso politico. Infatti nel Corano

«non esistono nemmeno spiegazioni esplicite circa lo Stato e l'amministrazione. Se sembrerebbe che a Medina il Profeta abbia unificato l'autorità religiosa con quella temporale, ciò risulta più da una costrizione che da una conseguenza alle condizioni di allora. Il Profeta che si presenta alla Mecca con l'obiettivo religioso di diventare leader della comunità musulmana, oltre al compito di comunicare, seguendo le condizioni generali della società in cui viveva, e alle circostanze politiche presenti a Medina, doveva assumersi delle responsabilità tra le quali quella di creare delle regole».<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> M. AYDIN, *Din, Siyaset ve Demokrasi*, in M. GÜNDEM (ed), *İçer Kritik Bakış; Din, Felsefe, Laiklik Yazıları*, İstanbul 1999, p. 148.

<sup>16</sup> Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara 1997, pp. 51-59.

Rimanendo nel contesto di cui abbiamo sinora trattato, si può affermare che concetti come secolarità e laicismo non costituiscono un problema per un musulmano, in quanto la secolarità viene considerata una struttura portante dell'Islam. La possibilità di usare la libera volontà e la razionalità dell'uomo, nonché la laicità come forma di rappresentanza all'interno dei rapporti tra religione e Stato fa sì che si metta fine alle esigenze della religione finalizzate all'ottenimento del potere temporale delle istituzioni dello Stato, e dunque che quest'ultimo sia escluso dalla sfera d'influenza della religione. Infatti, Mehmet Aydın spiega come venga compreso il laicismo da un musulmano e se esso costituisca per lui un problema, con queste parole:

«Bisogna intendere in diversi modi la parola 'laicismo' e anche affermazioni quali 'io sono il più laico'. Opinioni come 'non faccio entrare la religione nella mia vita' oppure 'organizzo la mia vita secondo regole religiose' sono un fatto costante nella storia dell'umanità. Certo che per un musulmano, l'affermazione 'io sono laico', se vuole dire 'non faccio entrare la religione nella mia vita', contiene un errore di fondo».

Però se questa persona dice «sono laico» nel senso che è favorevole a uno Stato, allora afferma la cosa giusta. Lo Stato presume che non si litighi per far diventare qualcuno musulmano con la forza e non impone l'ateismo con forza: io (Stato) sono qui, esisti anche tu. Quando voi cercate di distruggervi, il mio compito è l'equità. Io sono lo stato di diritto e la giurisprudenza. Se una persona dice «sono laico» nel senso di sostenere questo modello di Stato, ciò che dice è lecito. Quindi quando un musulmano dice «io sono laico» bisogna chiedergli in che senso lo afferma. Se invece vengono sostenute tesi come quella secondo la quale un musulmano non può sostenere un sistema statale laico che gli permetta di vivere la sua fede nelle sfere privata e sociale senza restringere la sua libertà e i suoi diritti, impedendogli però in modo arbitrario di praticare la sua fede negli spazi pubblici e privati, una simile concezione mette il musulmano di fronte a serie difficoltà. Un musulmano non può essere laico nel senso di escludere la religione della propria vita. Ma un musulmano può essere laico nel senso di sostenere uno Stato che accetti e tuteli il credente con la sua religiosità e il non credente con la sua distanza dalla fede.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> M. GÜNDEM (ed) *İslam ve Laiklik, Abant Toplantıları*, İstanbul 1998, p. 105; M. AYDIN, *Sünni İslam'da Din-Devlet İlişkileri*, p. 25.

Fatta questa breve valutazione riguardo a un laicismo che rappresenta i rapporti tra religione e Stato in senso secolare, possiamo adesso ad analizzare la risposta del Corano al progetto di laicizzazione proposto a partire dall'Illuminismo e dalla modernizzazione, intendendo la decadenza e la scomparsa integrale della religione e di ogni elemento concernente la religione, sia a livello sociale che individuale.

### 3. *La Risposta del Corano alla Secolarizzazione*

Dal punto di vista dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam intese come le dottrine abramitiche, si può constatare che la questione della secolarizzazione, ovvero il fatto che pensieri, valori, pratiche e istituzioni religiose abbiano perso completamente la loro importanza sociale nella vita del mondo, rappresenta una questione morale vecchia quanto l'umanità. Tuttavia, il problema della secolarizzazione che viviamo oggi, come abbiamo visto sopra, ha messo radici in Europa al tempo della Riforma e successivamente con la modernizzazione iniziata dopo l'Illuminismo, finendo con l'essere esportato anche in altre zone del mondo. Il Corano a questo proposito ammonisce i musulmani: «Non sono pari il cattivo e il buono, benché ti piaccia molto di quel che è cattivo» (Corano, V, 100)

Il Corano accenna al fatto che la vita dell'essere umano deve rimanere nei limiti tracciati da Dio dicendo che Allah ha creato ogni cosa e le ha dato le forme giuste, ha stabilito le loro nature e le ha dirette alle loro meta.<sup>18</sup> Infatti così recita il Corano con questi versetti: «Tutti quei che son nei cieli e nella terra, tutti servono Lui» (Corano, II, 116). «Egli credè la morte e la vita per provarvi, e sperimentar chi fra di voi meglio opera. Egli è potente e indulgente» (Corano, LXVII, 2). In versetti coranici come questi e in altri è ribadito il precetto fondamentale che l'essere umano viva la vita terrena, facendo attenzione agli ordini di Dio. Da questo punto di vista, secondo il Corano non è possibile per i musulmani accettare una mondanizzazione che contempli l'esclusione dell'egemonia delle istituzioni e dei simboli religiosi. In altre parole, non può aversi la scomparsa della religione a livello individuale e sociale. Infatti, secondo il Corano, la religione in senso più gene-

---

<sup>18</sup> Cfr. Corano, LXXXVII, 2-3.

rale consiste nel vivere la vita mondana in base alla fede in Dio e nell'altro mondo, seguendo l'ordine divino.<sup>19</sup> Il Corano vuole così esprimere una responsabilità morale lasciata alla libera volontà dell'essere umano: «Noi abbiām proposto il Pegno ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutarono di portarlo, e n'ebber paura. Ma se ne caricò l'Uomo, e l'Uomo è ingiusto e d'ogni legge ignaro» (Corano, XXXIII, 72). Se si considera questo esempio coranico e altri versetti simili, trattandoli come un insieme, si può giungere alla seguente conclusione:

«l'Islam è una concezione di vita, una forma di civiltà e un paradigma radicale che fornisce termini alternativi circa il significato dell'uomo nel mondo: la sua origine, la durata della sua vita e ciò che viene dopo la sua morte, nonché i suoi rapporti con gli altri uomini, con la natura e con Dio».<sup>20</sup>

Dopo aver definito, in linea di massima, la dottrina generale del Corano sulla secolarizzazione, si cercherà ora di esaminare in che modo il Corano abbia contrastato le concezioni di vita di quegli arabi pagani che furono i primi interlocutori dell'Islam. Ci si è occupati in precedenza del processo di sviluppo della secolarizzazione e dei suoi principali argomenti. Come s'è detto, i fautori della secolarizzazione più rigorosa sostenevano che insieme al sopravvento della modernità, la religione dovrebbe indietreggiare sia nella sfera sociale, sia in quella individuale; anzi, col tempo ogni elemento religioso sarebbe dovuto rimanere pertinente soltanto alla vita privata dell'individuo e così la sfera pubblica, purificandosi dalla religione, sarebbe stata secolarizzata completamente. Con tale argomento i fautori della più rigorosa secolarizzazione, pur accettando l'esistenza di un Dio creatore, intendevano affermare che Dio non poteva avere alcun ruolo nella vita sociale. In questo quadro notiamo che il Corano nel contesto arabo pre-islamico contrastò in maniera netta concezioni del genere. Secondo il Corano, infatti, anche gli arabi pagani, pur riconoscendo l'esistenza di una divinità cosmica e creatrice, erano convinti del fatto che questa non potesse intervenire nella vita degli esseri umani. Essa dunque non poteva avere potere nella sfera pubblica. Per questo gli arabi pagani, pur accettando l'esistenza della divinità, non ne rispettavano gli ordini

---

<sup>19</sup> I. GÜLER, *Dünyanın Başına Gelen Derin Sapıklık*, in «İslamiyat», 4 (2001), pp. 40-41.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 41.

e negavano la vita ultraterrena. Ecco allora che il Corano, contrastando con queste concezioni, contrastava anche tutte le concezioni che escludevano la religione dalla vita sociale.

«E tu chiedi loro: 'Chi ha creato i cieli e la terra?' Ti risponderanno 'Dio!' Di: 'La lode spetta a Dio solo!' Ma i più di essi non sanno» (Corano, XXXI, 25)

«Essi conoscono l'esterno della vita terrena e l'Altra essi trascurano» (Corano XXX, 7)

«E dicono: 'Non esiste che questa nostra vita terrena : moriamo, viviamo, e solo ci stermina il Tempo!' Ma essi nulla ne sanno, non fanno che congetturare!» (Corano, XLV, 24).

Un'altra importante confutazione dei sostenitori della secolarizzazione più rigida nel Corano si ritrova nel fatto che costoro definiscono tutte le cose esistenti sulla terra e nel cielo non come segni della generosità, della grazia e della misericordia di Dio, ma come «fattori naturali». Il Corano obietta a questo tipo di concezione in questo modo:

«E quanti Segni nel cielo e sulla terra che essi sfiorano solo e poi se ne scostano ignari!» (Corano, XII, 105)

«31 [Non vedono che] ponemmo sulla terra montagne immobili, che la terra non si scotesse sotto i piedi degli uomini, e ponemmo fra i monti dei passaggi a guisa di strade, che gli uomini potessero dirigersi nel loro cammino – 32 e ponemmo il cielo come un tetto saldamente tenuto. Eppure essi si allontanano dai nostri segni sdegnosi! – 33 E pure è Lui che ha creato la notte e il giorno il sole e la luna, ciascuno navigante nella sua sfera» (Corano, XXI, 31-33).

Questi e altri versetti del Corano, contrastando con la mentalità secolarizzata degli arabi pagani che escludevano il mondo completamente dall'area di influenza divina, sottolineano che Dio non è soltanto un creatore passivo, ma è un Dio che interviene nella vita del mondo. Non è dunque possibile escludere la religione dalla vita sociale. In sostanza, rispondendo agli arabi pagani il Corano si oppone alla secolarizzazione se intesa come non accettazione dell'efficacia di Dio nella vita dell'individuo e in quella della società. Questa è una forma di superbia di fronte a Lui, è un modo di dimenticarlo, di non mettere in pratica le sue disposizioni e di tradire i suoi doni.

Dopo aver constatato come il Corano critichi le opinioni e la mentalità terrene degli arabi pagani, voglio adesso ricordare al lettore

le storie di tre personaggi secolarizzati presenti nel Corano. Questi tre personaggi sono: un esponente del potere politico, il Faraone; un esponente del benessere economico, Core; e un esponente della scienza, Bel'am.<sup>21</sup>

#### 4. *Il Faraone come rappresentazione del potere politico*

Come è noto il titolo di «faraone» fu usato fin dai tempi del Nuovo Regno (1500 a.C.) per i re semidivini dell'Antico Egitto. Si credeva che i faraoni fossero i primi intermediari tra i mortali e Dio e che, dopo la morte, per la loro natura diventassero degli dei. L'Antico Testamento e il Corano ci informano che Mosè ha lottato con uno di questi faraoni per salvare gli Ebrei dall'oppressione e dalla tortura in Egitto.<sup>22</sup> Il Corano descrive così il faraone contro il quale Mose lottò:

«Davvero Faraone s'ergeva superbo sulla terra, e aveva diviso il popolo suo in opposte fazioni, e aveva umiliato un gruppo di loro scannandone i figli maschi e risparmiando solo le donne: per vero egli era fra i corruttori» (Corano, XXVIII, 4).

Come si vede da questa descrizione del Corano, il faraone non era un amministratore che lavorava per assicurare l'ordine pubblico, il benessere del popolo e la giustizia. Era piuttosto un amministratore che cercava di soddisfare i suoi desideri grazie al potere di cui disponeva, e mentre faceva ciò si godeva la vita senza pensare all'altro mondo. Infatti, secondo il Corano, egli considerava tutto l'Egitto come sua proprietà e i suoi abitanti come propri servitori. Il faraone, chiamando il suo popolo ha detto: «O popol mio! Non appartiene a me il Regno d'Egitto e questi fiumi che scorrono ai miei piedi? Non vedete forse?» (Corano, XLIII, 51). Come si evince da queste sentenze del Corano, le persone che si fidano troppo del proprio potere e perciò sono ebbre, danno di sé un'immagine completamente terrena e cercano di mantenere lontano ogni fatto religioso dalla sfera pubblica. Dato che costoro non hanno un sentimento religioso, si considerano non individui

---

<sup>21</sup> Questa tipologia di tre uomini secolarizzati è citata *ibidem*.

<sup>22</sup> Si veda Antico Testamento, Çıkış, 1-15; Corano, XXVIII.

che offrono un servizio ai loro sudditi, ma amministratori che dai propri sudditi devono essere serviti.

## 5. *Core come rappresentazione della ricchezza*

Secondo il Corano, Core era un individuo estremamente ricco che visse all'epoca del profeta Mosè. Nonostante fosse stato uno dei suoi primi sostenitori, egli si vantava sempre della propria ricchezza e appariva il più superbo di tutti. A proposito di questo comportamento i versetti del Corano fanno una comparazione tra il punto di vista dell'uomo terreno orientato verso la ricchezza e la proprietà e il punto di vista di coloro che nella fede credono a Dio, all'altro mondo e alle disposizioni divine.

«76 In verità Core era del popolo di Mosè, ma fu loro tiranno. E noi gli avevamo concesso tanti tesori, che solo le loro chiavi avrebbero schiacciato col loro peso una schiera d'uomini forti. Quando il suo popolo gli disse: 'Non rallegrarti troppo, ché Dio non ama chi vanamente si allegra! – 77 Cerca piuttosto con le ricchezze che Dio t'ha dato, di acquistarti la Dimora dell'Oltre e non dimenticare il tuo dovere nel mondo, e benefica gli altri così come Iddio ha beneficato te, e non cercar corruzione sulla terra, che Iddio non ama i corruttori! – 78 Egli rispose: 'Tutto questo m'è stato dato per una Scienza ch'io possiedo' ...» (Corano, XXVIII, 76-78).

Come si comprende da questi versetti, il Corano evidenzia in prima istanza le differenze tra i punti di vista di coloro che scelgono la ricchezza e gli averi con una mentalità secolarizzata, dotata di una coscienza religiosa completamente cieca, e coloro che sono orientati verso una coscienza religiosa. In secondo luogo il Corano ribadisce che la mentalità terrena degli individui diventati ricchi si ammanta di un carattere estremamente arrogante e vanitoso. In terzo luogo questi versetti sottolineano cosa debbono fare le persone ricche per non avere una mentalità secolarizzata.

## 6. *Balaam come rappresentazione del Sapere*

Il termine «Balaam» non è presente nel Corano. Ma nei versetti 175-176 della *Sura del Limbo* si riporta la vicenda di una persona che, detenendo la conoscenza della realtà, si inorgoglia per il proprio sapere, finendo col rifiutare la realtà.

Gli esegeti musulmani considerano la persona di cui si tratta in questo versetto un sapiente ebreo, Balaam. Nei versetti in questione è così scritto:

«175 Narra loro la storia di colui al quale Noi facemmo conoscere i Nostri segni, ma se ne dispogliò e perciò lo seguì Satana e fu tra gli erranti. 176 – Che se avessimo voluto certo lo avremmo elevato in alto, ma egli si attaccò alla terra e seguì la sua passione ...» (Corano, VII, 175-176).

Come vediamo, questi versetti narrano le vicende di un sapiente completamente secolarizzato che, nonostante detenesse la conoscenza della realtà e le ragioni di questa vita terrena, cioè le motivazioni dell'esistenza in questo mondo, non cercò di perseguire questo scopo, reagendo secondo la propria dottrina. I versetti ricordano che la nostra conoscenza non ci deve allontanare da Dio, quanto piuttosto farci avvicinare di più a lui.

Muhammed Esed commenta così il tipo d'uomo descritto in questi versetti:

«Colui che detiene la conoscenza della realtà, ma non regola la sua vita in base a questo sapere è vittima del conflitto tra la sua intelligenza e i suoi istinti accidentali; quindi in base alla sua irrequietezza interiore, alle sue paure immaginarie e ai suoi sospetti. Ciò perché i suoi comportamenti e i suoi atteggiamenti dipendono dal mondo esteriore e i suoi desideri mondani vengono determinati dalle cose quotidiane che risultano per lui soltanto o profitto, o danno. Per questo egli è distante dalla chiarezza mentale, l'equilibrio spirituale che il credente raggiunge con la sua fede». <sup>23</sup>

Il Corano, per impedire all'essere umano di cadere nella situazione del faraone, di Core e di Balaam secolarizzandosi in funzione vuoi del potere politico, vuoi della ricchezza, vuoi del sapere, offre una filosofia di vita basata sulla fede in Dio e nell'aldilà. Il Corano ammonisce in tal senso, sottolineando il fatto che per l'essere umano una vita terrena in cui non esiste la coscienza religiosa è una tentazione:

«Sappiate [uomini] che la vita terrena è gioco trastullo orpello, vanagloria tra voi; e i vostri sforzi per moltiplicare ricchezze e figli si assomigliano a una pioggia, una pioggia che fa germinare erbe, che piacciono agli empi; poi inaridiscono, ed ecco le vedi ingiallite e poi diventano aride stoppie. Così

---

<sup>23</sup> M. ESED, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir*, trad. da Cahit Koytak e Ahmet Ertürk, İstanbul 2002, p. 244, nota 144.

nella vita dell'oltre vi sarà castigo violento (e perdono e compiacimento da parte di Dio per i buoni), ma la vita terrena non è che materia di inganno» (Corano LVII, 20).

In questo e in simili versetti del Corano è ribadito il principale argomento dell'eternità della vita dopo la morte, in contrasto con la temporalità e la brevità dell'esistenza terrena. E a proposito di questa evidenza, il Corano ammonisce i credenti a non rimanere incantati dall'attrazione per la vita di quaggiù, lasciando perdere la coscienza religiosa, secolarizzandosi e in questo modo perdendo la prospettiva dell'aldilà. Rivedendo come un insieme tutto ciò che s'è detto relativamente alla risposta offerta dal Corano alla secolarizzazione, possiamo affermare che secondo il Libro sacro le persone che dimenticano Dio e l'altro mondo non hanno alcuna preoccupazione di natura religiosa e morale, e sono perciò individui secolarizzati.

Secondo alcuni versetti del Corano queste persone sono «coloro che volentieri cambiano la vita terrena con l'Altra» (Corano, IV, 74); che rimangono attaccati alla terra e traggono godimento dalla vita terrena (Corano, IX, 38); coloro che preferiscono la vita terrena nonostante la vita dell'altro mondo sia più bella (Corano, LXXXVII, 16-17). Il Corano evidenzia come chi preferisce la vita di questo a quella dell'altro mondo, quindi la vita terrena, si soddisfi semplicemente mangiando e bevendo correndo così appresso a vane speranze. Quando giungerà il giorno finale, ovvero quando passeranno all'altro mondo, vedranno la realtà (Corano, XV, 3). Il Corano ci ammonisce anche del fatto di non cadere nella trappola di costoro, facendoci sapere che questi individui non solo s'accontentano della preferenza della vita terrena, ma cercano anche di far diventare gli altri come loro, facendoli deviare dalla via di Dio.

## 7. *Conclusion*

Nella prima parte del nostro intervento è stata analizzata la storia dello sviluppo della secolarizzazione e le sue principali argomentazioni; si è visto come i fautori della secolarizzazione più rigida sostenessero che, insieme al processo di modernizzazione, ormai la concezione moderna della vita avrebbe soppiantato lo stile di vita religioso e perciò la religione sarebbe stata confinata

sia nella sfera sociale che in quella individuale, fino ad arrivare a una perdita del peso delle istituzioni, dell'attività e della coscienza religiosa. I sostenitori di queste tesi credono che con la modernità e l'incremento dell'importanza del sapere scientifico il pensiero e le pratiche religiose, financo tutte le opinioni metafisiche, non dovranno più avere consistenza nella società. Secondo Mehmet Aydın – uno dei filosofi turchi più noti –, se valutiamo il rapporto tra Islam e secolarizzazione partendo da questa ipotesi, ci troviamo di fronte a un quadro così delineabile:

«Dal momento che la realtà come viene percepita dalla scienza cambia continuamente, essa non può riferirsi mai a qualcosa di assoluto, ma è solo una porzione del quadro generale; dato che a mano a mano si acquisiscono nuove conoscenze scientifiche, il quadro generale muta continuamente. Nel contempo, anche l'Islam, proponendo la sua concezione al nostro intelletto, non intende affatto che il quadro generale prodotto dalla scienza ne sia estraneo. Anzi, l'Islam ne conferma e incoraggia la presenza. La scienza considera esseri ed eventi naturali come oggetti da analizzare e il Corano incoraggia un siffatto approccio; ma nel contempo considera queste cose come segni (*ayat*) e in questo modo costruisce un legame tra il mondo e ciò che è straordinario. La scienza non ha il compito di rivelare ciò che è straordinario. Quindi tra il mondo dell'uomo, che è in cerca di conoscenza, e la fede non esiste un conflitto, una frammentazione, un comportamento che imponga la scelta tra l'uno e l'altra». <sup>24</sup>

Partendo da questo punto di vista di Aydın, si può giungere alla seguente conclusione: una concezione secolare intesa nel senso di una perdita dell'influenza della religione sull'intelletto, e perciò una salvezza totale della vita terrena mediante la dottrina religiosa, non ha senso né nell'Islam né nelle altre grandi religioni rivelate, perché l'obiettivo finale sia dell'Islam che delle altre religioni – come dice John Hick – è portare i suoi credenti a una posizione centrale nella realtà, allontanandoli dall'egocentrismo. Inoltre, l'obiettivo principale in generale di tutte le religioni del mondo, e in particolare del Corano, è costruire una società basata sulla fede e sulla morale. Per questa ragione, cercare di escludere le religioni che perseguono un siffatto obiettivo è un atteggiamento

---

<sup>24</sup> M. AYDIN, *Dünyevileşme*, p. 16.



# Alternative a Dio?

## Le religioni nella sfera pubblica globale

di John D'Arcy May

Un pensiero che fa riflettere è che nel mondo ci siano relativamente poche società, nelle quali l'«opinione pubblica» sia riconosciuta in qualche modo come una fonte indipendente di atteggiamenti e azioni. Perché questo sia possibile, ci deve essere una «sfera pubblica» (*Öffentlichkeit*), in cui, senza il timore di recriminazioni, i cittadini e i loro rappresentanti eletti possano discutere questioni, promuovere cause e formulare linee politiche. Nell'Europa occidentale, come ha mostrato Jürgen Habermas, la sfera pubblica ha preso forma quando i proprietari del patrimonio borghese hanno cominciato a costituire una forza politica con un diritto proprio – paradossalmente, proprio in quanto la sfera privata è stata creata dalla famiglia borghese – e quando hanno fondato mezzi di comunicazione come i primi giornali, in cui potevano propagare le loro opinioni.<sup>1</sup> La «libertà di stampa» e la «libertà di opinione», di conseguenza, sono diventate questioni scottanti durante la diffusione dell'Illuminismo con la sua nuova cultura e le sue idee rivoluzionarie. Negli Stati Uniti, l'aristocratico francese diventato rivoluzionario Alexis de Tocqueville ha semplicemente osservato come sia subito apparso evidente che la nuova libertà di opinione pubblica poteva diventare socialmente oppressiva tanto quanto la vecchia coercizione del governo autoritario;<sup>2</sup> ma il fatto che ci fosse una sfera pubblica riconosciuta ha completamente dimostrato di costituire una base fondamentale per le istituzioni

---

Traduzione di Lucia Morandi

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1990 (1962<sup>1</sup>).

<sup>2</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, Paris 1963, I, 15; II, 28.

democratiche. In particolare, questo è servito a proteggere i diritti del singolo dagli abusi di potere dello Stato.

Questa breve visione d'insieme introduttiva, basata sull'esperienza e sulla cultura occidentali, lascia aperta la questione se ci siano o possano esserci equivalenti di ciò che noi intendiamo per sfera pubblica in società formate da culture assolutamente diverse, che non hanno conosciuto la Riforma, l'Illuminismo né la Rivoluzione Francese o quella Americana.<sup>3</sup> Nell'Occidente c'è la forte convinzione, che il puro emergere di una sfera pubblica politicamente e confessionalmente neutra, in cui la ragione da sola fornisca i criteri per il progresso della conoscenza e per la formulazione di linee politiche, renda la religione ridondante, o nella migliore delle ipotesi, la faccia diventare la preoccupazione di individui privati o di «minoranze cognitive» (Peter Berger). La modernità, in altre parole, implica la secolarità; o, come un autore dice incisivamente: «nessun secolarismo, nessuna democrazia».<sup>4</sup> Questo prescinde dal fatto che la sfera pubblica è complessa e offre a molti mezzi di comunicazione, in modo differente e simbolico, l'opportunità di fare discorsi, inclusi quelli religiosi.<sup>5</sup>

Inoltre, c'è la questione della relazione della sfera pubblica con ciò che è chiamato comunemente «società civile», considerata come uno dei presupposti indispensabili della democrazia. La sfera pubblica e la società civile sono connesse intimamente, anche se propriamente distinte, e in scritti recenti di sociologia, scienze politiche e relazioni internazionali si è finalmente compreso che il loro emergere *vis-à-vis* rispetto allo Stato non implica necessariamente la secolarizzazione, cioè la marginalizzazione e l'eventuale scomparsa della religione come una forza culturale regressiva

---

<sup>3</sup> Cfr. J.D'A. MAY, *Contested Space: Alternative Models of the Public Sphere in the Asia-Pacific*, in N. BROWN - R. GASCOIGNE (edd), *Faith in the Public Forum*, Adelaide 1999, pp. 78-108.

<sup>4</sup> F. HALLIDAY, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London - New York 1995, p. 117.

<sup>5</sup> Cfr. D. HERBERT, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot 2003. Osservando che «the public spheres of contemporary societies are complex and religions perform a variety of roles within them» (p. 15), egli passa poi a mostrare come l'Islam sia diventato un mezzo di comunicazione pubblica in una società relativamente aperta come quella egiziana, «part of the grammar of life» (p. 22), mentre i vescovi della Chiesa Cattolica Americana hanno imparato che il loro ruolo è «not to influence public policy directly (intervention at the level of the state), nor that of political parties (level of political society), but rather to bring the ethical resources of the Catholic tradition to bear on public debate (level of civil society)» (p. 26).

e non democratica.<sup>6</sup> Se ciò non è accaduto – o perlomeno non fino al punto predetto – né nell'Occidente liberale né nell'Europa socialista dell'Est né in «società colonie» fondate dall'Europa, come l'Australia, la Nuova Zelanda, il Canada, il Cile o il Sud Africa (gli Stati Uniti sono un caso speciale), allora noi possiamo legittimamente chiedere se le società percepite come «religiose», quali quelle dell'India, dell'Asia buddista del Sud-Est o il mondo musulmano, abbiano o possano aver avuto le loro proprie versioni di una società civile e di Stato democratico basato sull'esistenza di una sfera pubblica funzionante, sebbene piuttosto differente da quelle dell'Occidente.

La questione sta diventando urgente, non solo perché il conflitto civile fomentato da motivi religiosi e la violenza tra gli Stati stanno diventando endemici in grandi aree del mondo, ma perché ciò sta accadendo in un nuovo contesto conosciuto – nel bene o nel male – come «globalizzazione». L'ideologia dominante di questo nuovo ordine internazionale di «Stati di mercato» – piuttosto che il tradizionale «Stati di nazione» – non è più né il capitalismo liberale né il socialismo di Stato, ma semplicemente l'«economism», la rilevanza sempre più diffusa di criteri economici invece che di *standard* di razionalità e moralità, un atteggiamento che sta penetrando lentamente, ma sicuramente in tutte le aree della vita culturale e intellettuale. I modi in cui le varie religioni si pongono in relazione con gli Stati di mercato, partecipano alla società civile e contribuiscono alla formazione dell'opinione nella sfera pubblica, diventano di conseguenza cruciali per i modi in cui esse si relazionano l'un l'altra, così come per la loro auto-comprensione ed effettivamente per la loro propria sopravvivenza come religioni distinte. Le religioni, in breve, si trovano ora loro stesse a essere attori in una sfera pubblica globale, una «società civile transnazionale»,<sup>7</sup> in cui nessuna di loro può vantare plausibilmente pretese assolute

---

<sup>6</sup> In ciò che segue, mi riferisco in particolare a D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, e a R. FALK, *Religion and Humane Global Governance*, New York 2001.

<sup>7</sup> D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, p. 53; «what is needed», egli spiega, «is the strengthening of communicative reason/action, and the societal space where this can happen in civil society» (p. 37), così che «If ... religions learn to embrace differentiation, indicated by support for democracy and acceptance of a new role as one voice amongst many in the public sphere, they can prosper» (p. 52). Anche la religione, così come per l'*economism*, può «filtrare» in altre sub-sfere della vita pubblica; «religion as discourse can become the central medium of public communication» (p. 58).

o universali.<sup>8</sup> Tuttavia, l'emergere di una sfera pubblica globale sembrerebbe offrire alle religioni opportunità senza precedenti per rivelare tutto il loro potenziale completo come mediatori di senso e di moralità a beneficio di tutto il genere umano.

## 1. *Le religioni nella sfera pubblica, locale e globale*

Prima di esaminare più dettagliatamente queste possibilità, vale la pena notare che il paradigma occidentale di relazioni Chiesa-Stato, mentre è un fattore cruciale nella secolarizzazione e negli atteggiamenti prevalenti nei riguardi della religione, è invece solamente uno dei molti modi possibili, in cui la religione può agire sulla società. Dopo il frazionamento della Cristianità medievale al tempo della Riforma, gli Stati europei sono stati obbligati a riconoscere la nuova realtà di Stati «confessionali» (*cuius regio, eius religio*) e alla fine, anche la diffusione del pensiero liberale, così come degli Stati multiconfessionali che praticavano la tolleranza delle minoranze religiose proprio come avevano imparato a tollerare differenze politiche. Mentre la Chiesa romana cattolica si aggrappò all'ideale oramai antiquato di Stati «cattolici» (Austria, Polonia, Spagna, Irlanda), Lutero fece una netta distinzione tra i due «regni» della competenza religiosa e di quella secolare, mentre Calvino introdusse gli elementi di una società democratica e civile all'interno della Chiesa stessa. Nel Nuovo Mondo, dove il precedente europeo di Chiese «ufficiali» o Chiese di Stato era stato abbandonato fin dal primo istante a favore di Stati che sanzionavano il pluralismo confessionale, le società furono ciononostante considerate come «cristiane». Ma nel complesso il progresso di società civili con la loro libertà garantita di opinione ed espressione era considerato come correlativo al ritirarsi della religione nella sfera privata, dove ciò poteva essere tollerata fintanto che non tentasse di imporre «dottrine comprensive», che sarebbero state in competizione con il liberalismo secolare nella definizione dei principi e degli obiettivi della stessa società.<sup>9</sup> È comunque importante comprendere che l'equazione

---

<sup>8</sup> Questo è stato discusso in modo convincente da P. BEYER, *Religion and Globalization*, London 1994, sulla scia del lavoro di Niklas Luhmann.

<sup>9</sup> Cfr. J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge (MA) 1999, e, dello stesso autore, *The Law of Peoples*, Cambridge (MA) - London 1999.

diffusa: modernizzazione = democratizzazione = secolarizzazione, è un'equazione peculiare del mondo occidentale, che non si può ritenere valevole in alcun modo per le società che hanno conosciuto forme differenti di tensione tra religione e Stato.

In molti casi, come quelli degli antichi Celti, dei Melanesiani del sud-ovest Pacifico, degli indigeni americani e di molti popoli africani, non esisteva proprio l'equivalente dello Stato, né c'era alcuna distinzione tra la sfera privata e pubblica, cosicché la «religione» nella forma di promulgazione del mito in riti pervadeva tutte le aree della vita sociale e della moralità. Il Buddismo, d'altro canto, nacque in un tempo nel quale le città-Stato (in modo approssimativo) repubblicane del nord-est dell'India stavano per essere soppiantate da regni centralizzati, che alla fine si fusero in un impero sub-continentale sotto il dominio di Ashoka (268 a.C.?). Budda era il figlio di un governatore di provincia e i suoi consigli erano richiesti da sovrani; è addirittura probabile che il suo *sangha*, l'ordine di monaci e monache, fosse stato fondato come società parallela, modellata sulle città-Stato dell'India del Nord con la loro sovranità collettiva e frequenti assemblee, ancora autonomo esattamente per questo motivo rispetto a ogni forma di organizzazione politica, in cui esso potesse trovarsi.<sup>10</sup>

Quando il Buddismo si diffuse nel sud e nell'est dell'Asia, le sue vicende dipesero in modo cruciale dalla sua abilità di mantenere le distanze da qualsiasi forma di governo, garantendo, inoltre, la propria autonomia religiosa all'interno di una larga varietà di contesti sociali e culturali. Fino a un certo punto – ma solamente fino a un certo punto – il Buddismo ebbe successo anche in certe società ostili e insensibili come quelle del Confucianesimo in Cina o Shintô in Giappone, ma pagò anche il duro prezzo della stagnazione attraverso l'istituzione della religione ufficiale (Tailandia), della politicizzazione e anche della militarizzazione in collusione con le forze dell'etnicità e del nazionalismo (Sri Lanka), o dell'impotenza morale quando fu sfidato ad affrontare l'imperialismo dilagante.<sup>11</sup> In

---

<sup>10</sup> Per la discussione di questo tema, con ulteriori riferimenti e testi, cfr. J.D'A. MAY, *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication: A Study in the Construction of Meaning*, Berne 1984, pp. 29-38.

<sup>11</sup> Per una discussione più dettagliata del contesto dello sviluppo dottrinale del Buddismo cfr. M. VON BRÜCK - W. LAI, *Buddhismus und Christentum: Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997, di cui ho discusso le conclusioni in J.D'A. MAY, *Transcendence and Violence: The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions*, New York - London 2003, pp. 141-146; cfr. anche l'appendice II sul Buddismo in Cina.

generale, il Buddismo né si assimilò completamente né fu avverso apertamente ai suoi Stati ospiti, ma, poiché era sia universalista che culturalmente adattabile, il Buddismo diventò il mezzo per l'espressione pubblica di principi etici e prospettive trascendentali applicabili alla vita sociale e politica in una grande varietà di paesi. La sua adattabilità nel conservare una notevole continuità nello spazio e nel tempo gli conferisce il potenziale di diventare una voce significativa nella sfera pubblica globale emergente.

L'Islam, per contrasto, era politico sin dal suo inizio. Il Profeta, anche se forzato dalle circostanze di conflitti tra *clan* fortemente indipendenti, considerò la *leadership* politico-militare come una parte intrinseca del suo ruolo religioso. Sebbene la questione sia complessa e non possa essere discussa dettagliatamente in questa sede, l'ideale islamico è la fusione di comunità religiose e politiche in un regime politico governato dalla legge islamica. Il *Qur'ân* e l'*Hadîth* (recitazioni del Profeta) uniti allo *Shari'ah* (il «retto cammino» della legge sanzionata religiosamente) nello *ijmâ* (il «consenso» degli *Ulamâ*, coloro ai quali è stato affidato l'insegnamento), forniscono un programma comprensivo di tutti gli aspetti della vita sociale e politica. Fino a che punto ciò possa essere perseguito, naturalmente, varia molto e le differenze di opinione sul giusto ordinamento della società sono tra le più fondamentali nell'Islam, come si può vedere al presente nei progetti politici ampiamente differenti che vengono perseguiti in Turchia, Iraq e Iran. Ci sono società islamiche che sono con riluttanza, ma effettivamente «pluraliste», come quella egiziana e indonesiana, mentre i musulmani di tutte le tradizioni sono obbligati a venire a patti con il loro *status* permanente di minoranza religiosa nelle società occidentali che li ospitano.<sup>12</sup> Questi e molti altri esempi di quelle che potrebbero essere denominate versioni quasi religiose della sfera pubblica e della società civile, esistenti nelle strutture di Stato varianti dal liberale all'autoritario, hanno in comune il contesto globale, in cui esse stanno prendendo forma e alla cui costituzione stanno contribuendo sempre più.

Se la nozione di sfera pubblica è così fluida e complessa, anche in sistemi politici definiti chiaramente e con burocrazie funzionanti, noi ci dovremmo chiedere se l'idea di una sfera pubblica globale sia

---

<sup>12</sup> D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, prende in esame un certo numero di questi casi dettagliatamente.

realizzabile completamente.<sup>13</sup> Anche nelle democrazie occidentali, in tempi diversi, donne, operai, disoccupati e membri di minoranze etniche e religiose sono stati esclusi, se non dalla società civile stessa, almeno da ogni partecipazione effettiva alla vita pubblica, per esempio il diritto al voto e alla candidatura a cariche pubbliche, o il diritto a usufruire di benefici sociali quali l'abitazione, l'educazione, l'indennità di disoccupazione e l'assistenza sanitaria. Una buona educazione e, ai giorni nostri, l'accesso all'informazione tecnologica sono prerequisiti per «rendere pubbliche» le proprie opinioni e proposte. Ma è qui che la società della nuova informazione, che è intrinsecamente globale a causa della dipendenza reciproca tra i flussi d'informazione e il marketing globale, lavora a vantaggio di uno scambio veramente globale di opinioni.

L'omogeneizzazione del linguaggio – evidente nella dominanza crescente dell'inglese e l'estirpamento di sempre più numerosi linguaggi indigeni – significa che una *élite* privilegiata con accesso all'elettricità, ai telefoni e ai computer può navigare nell'oceano dell'informazione disponibile in Internet virtualmente libera da costrizioni politiche o di qualsiasi altro genere, quale la paura di regimi autoritari come quello cinese, così l'espandersi della pornografia e la trasmissione di fastidiosa posta elettronica pubblicitaria. Una sfera pubblica globale, quantunque nella «virtualità reale» (Manuel Castells) della comunicazione elettronica, sta indubbiamente prendendo forma e sta cominciando a esercitare un'influenza sulle decisioni da prendere in ambito economico e politico, per quanto vi sia per ora ancora una debole prova di una società civile globale che si afferma su questa scia – sembra proprio il contrario. Le strutture e le procedure per un «governo umano globale» (Richard Falk) sono ai loro inizi, ma la tesi che vorrei discutere in questa sede è che se le religioni devono trovare il loro posto in una sfera pubblica globale, cosa che è il presupposto di una simile società civile globale, allora esse devono affrontare profonde sfide rispetto ai loro modi tradizionali di pensare se stesse e ai loro ruoli pubblici.

---

<sup>13</sup> Una precedente riflessione, che non ha distinto sufficientemente tra sfera pubblica e società civile, può essere trovata in J.D'A. MAY, *God in Public? The Religions in Pluralist Societies*, in «Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology», 64 (2003), pp. 249-264.

## 2. *Comunicazione interreligiosa nel contesto globale*

Sin dal primo istante della nascita di una sfera pubblica per formare opinioni e per esercitare un'influenza politica, sia nell'antica Atene, India e Cina sia nelle democrazie occidentali sia in altre società, che al giorno d'oggi sono ad ogni modo «aperte», un simile foro per idee e azioni non ha solamente implicazioni politiche, bensì anche epistemologiche. Dai filosofi dell'Illuminismo a Karl Popper, dall'esortazione di fare un «uso pubblico» della propria ragione di Kant alla «comunicazione non forzata» di Habermas, il rigoroso esame di teorie attraverso la verifica all'interno di discussioni critiche tra i propri colleghi era ciò che garantiva la – sempre provvisoria – validità della conoscenza (da qui la cultura della «pubblicazione» nella vita accademica). È stato precisamente questo il test, per cui i pensatori dell'Illuminismo presupposero che sarebbe caduta la conoscenza religiosa, perché questa era basata sull'autorità più che sulla ragione. Ho menzionato sopra il contesto particolare europeo di ostilità alla Chiesa Cristiana (divisa), che dava credito all'ipotesi che la religione in sé e in ogni forma, era irrazionale, non pertinente alla moralità e antagonistica alla libertà personale e politica. In altri contesti culturali, come abbiamo visto, le stesse presupposizioni non erano necessariamente valide (a meno che non fossero state inculcate con il corso dell'occidentalizzazione, come è stato il caso fino a un certo punto in India e a Ceylon), cosicché l'Islam ha potuto e ancora esibisce grande confidenza intellettuale nell'affermare di essere basato sulla vera conoscenza e che gli spetterebbe lo *status* di unica fondazione fattibile per una società; e gli apologeti buddisti (soprattutto in Sri Lanka) sono stati capaci di battere i cristiani sul loro stesso campo, sostenendo che il Buddismo era razionale ed empirico, basato sull'analisi dell'esperienza. Da parte mia sostengo che le religioni del mondo, sia grandi che piccole, non hanno ancora pienamente affrontato la sfida alla loro validità derivante dal fatto che esse sono molte e sono consapevoli della loro pluralità.

Ora, è generalmente accettato che le religioni, lontane dallo scomparire, stiano rinascono, sebbene in forme non sempre molto attraenti (settarismo, fondamentalismo, proselitismo), ma la crescita numerica non è in alcun senso una conferma della loro verità. Così esse devono rielaborarsi, e per la prima volta nella storia, la tanto criticata globalizzazione del mondo attraverso il commercio

e le comunicazioni transnazionali offre loro l'opportunità di farlo. Comunque, questo non è qualcosa che possa essere fatto *a priori*, prima di pazienti, e a volte confusi, tentativi di cooperare per il «benessere eco-sociale» dell'umanità (Paul Knitter) e prima di concordare tra di loro i significati che fanno loro apparire giusto agire così. Qui non stiamo parlando di argomenti dottrinali destinati a produrre «vincitori» e «vinti» nelle scommesse sulla verità religiosa, sebbene la natura e la funzione della «conoscenza» dogmatica rimangano un elemento importante nel processo. Piuttosto, parliamo delle religioni come modi comprensivi della vita, mondi religiosi come mondi di vita.<sup>14</sup> Ciò che è stato lentamente capito dai razionalisti che predominano nella vita accademica, i mezzi di comunicazione, le burocrazie e le corporazioni di governo in Occidente è che questi mondi di vita, plasmati da cultura e religione, sono reali e distinti, e possono essere di suprema importanza per coloro che li abitano (la dura lezione che gli Stati Uniti hanno mancato di imparare in Vietnam e che ora sono costretti a imparare in Iraq).

La società civile deve essere radicata nelle sensibilità e nelle convinzioni che formano la vita dei popoli, deve dare ad esse una guida morale, aiutarle ad affrontare la sofferenza e a unirle nella solidarietà. Solamente se queste cose sono sentite come implicite, qui gli «universali» dei diritti umani, le libertà civili e le etiche globali saranno accettabili e convincenti.<sup>15</sup> Questo è precisamente ciò che le religioni hanno raggiunto tradizionalmente a livello locale e regionale (la Cattolicità cristiana, l'islamica *ummah*, il Buddismo come una presenza implicita in molte civiltà dell'Asia, o la lussuosa giungla delle religioni indiane). L'ideale dell'Illuminismo dell'individuo libero e autonomo può solamente essere realizzato attraverso l'appartenenza a una cultura derivante da una tradizione, anche se viaggi e matrimoni misti ora rendono una tale appartenenza culturale più complessa e cosmopo-

---

<sup>14</sup> Nel senso fenomenologico di *Lebenswelt* esaminato da Alfred Schütz e usato con buoni risultati da Jürgen Habermas per descrivere la «colonisation of life worlds by systems» nella modernità.

<sup>15</sup> D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, cap. 4 mette bene in evidenza l'importanza del prevalere di sensibilità e interessi nella costituzione della sfera pubblica, fino al punto dell'esistenza di sfere micro-, meso- e macro-pubbliche, nelle quali l'informazione tecnologica globale di per sé non significa garanzia di libertà di discussione (pp. 101-105); ma «The extension, multiplication and commercialisation of public spheres does not seem entirely to attenuate, fragment or swamp the ideal of open, participative public communication» (p. 107).

lita.<sup>16</sup> L'individualismo e l'universalismo sono ora messi a fuoco così come le correlate esagerazioni, che rendono la cultura occidentale così distruttiva. Come Herbert precisa, comunque:

«Se l'autonomia è centrale per il liberalismo e se l'autonomia dipende dall'appartenenza culturale, allora l'appartenenza culturale deve essere il bene primario ... il radicamento culturale dei diritti umani è perciò fondamentale per assicurare la loro attuazione».<sup>17</sup>

Anche quelle tradizioni religiose che dichiarano di essere «universali», comunque, sono molto lontane dall'ottenere il grado di universalità interattiva e intercollettiva richiesta dalla partecipazione alla sfera pubblica globale che sta ora prendendo forma. Se ci sarà mai una società civile globale con un sistema fattibile di governo, è urgente che le religioni imparino a compiere insieme questo passo verso una comunicazione aperta, non-violenta. Altrimenti esse continueranno a dimostrare, nella propria incapacità a rapportarsi in modo non-violento l'una con l'altra, che mancano di legittimità per la partecipazione a un dibattito sulle fondamenta morali per una globale società-di-società. Si ricorderà che questa era grosso modo la situazione delle Chiese cristiane in Europa dopo la Guerra dei Trent'anni, il problema, che il trattato di Westfalia cercò di risolvere nel 1648 attraverso la pretesa reciproca di un riconoscimento certo della legittimità degli altri, almeno in termini politici, se non nel fondamento teologico. Inconsapevolmente, i firmatari stavano ponendo le fondamenta per l'Europa pluralistica di Stati-nazione che a loro volta, dopo le convulsioni delle due Guerre mondiali e il collasso del comunismo, si sono imbarcati nel più grande esperimento per la mediazione della pace nella storia umana, l'Unione Europea. Un simile stadio nelle relazioni internazionali non è ancora all'orizzonte.

Il movimento ecumenico, anche se non ha portato all'unità cristiana in alcun senso organico, ha certamente risolto fino a un certo punto il problema della coesistenza pacifica religiosa tra i

---

<sup>16</sup> D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, prende in esame i dubbi di Alasdair MacIntyre della vera possibilità di una sfera normativa unitariamente pubblica a causa della mancanza di «underlying epistemological coherence» nella tarda modernità (pp. 110-111), e mostra che John Rawls affronta un problema simile; «Rawls's treatment of this issue suggests that his position is likely to have difficulty accommodating the need to negotiate an overlapping consensus on an intercultural basis» (pp. 126-127).

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 131, 148.

cristiani, anche se nel fare ciò, ha prodotto reazioni evangeliche e fondamentaliste, perfino all'interno delle grandi confessioni.<sup>18</sup> Ciononostante, questo problema irrisolto ci impone rapidamente di per sé il dovere, ora, di creare una struttura, in cui le religioni del mondo, specialmente le monoteistiche, ma insomma tutte le tradizioni culturali, sia teistiche che non, possano intavolare delle relazioni fruttuose e pacifiche le une con le altre. Questo breve schizzo è già sufficiente a indicare l'enormità del problema. Tuttavia, io sono convinto che questo non solo è urgente, bensì fattibile, e nel resto di questa relazione vorrei mostrare come ciò potrebbe essere affrontato.

Proprio quando non c'è solo la società civile «empirica» di istituzioni esistenti legali e politiche, bensì anche la società civile «normativa» di concezioni riguardo al prosperare umano, con le quali le istituzioni potrebbero essere misurate,<sup>19</sup> allora non c'è solo la «globalizzazione dall'alto» organizzata dalle corporazioni multinazionali e dalle forze di mercato, ma c'è ugualmente una «globalizzazione dal basso» promossa da organizzazioni non governative, popolazioni indigene e – fatto non meno importante – le religioni imparano a cooperare nel rivendicare richieste di giustizia economica ed ecologica, diritti umani e civili, principi etici e visioni religiose.<sup>20</sup> Questo è il luogo in cui le religioni, se solamente riescono a imparare a relazionarsi l'una con l'altra costruttivamente, possono giocare un ruolo di redenzione come avvocati dell'umanità e dell'intera natura, fornendo simboli di trascendenza e racconti di salvezza, che indicano al di là del pragmatismo della ragione strumentale e creano i mezzi di comunicazione per un vero discorso globale.

Qui, comunque l'abisso tra aspirazione normativa e realtà empirica è particolarmente dolorosa. La «realizzazione» della trascendenza, sia come pratica religiosa sia come esperienza spirituale che come sistema concettuale, porta con sé il pericolo di avanzare rivendicazioni assurde riguardo al possesso esclusivo della verità in modo assoluto, rivendicazioni che sono alla base immorali e

---

<sup>18</sup> Cfr. J.D'A. MAY, *Catholic Fundamentalism? Some Implications of Dominus Iesus for Dialogue and Peacemaking*, in M.J. RAINER (ed), *'Dominus Iesus': Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster - Hamburg - London 2001, pp. 112-133.

<sup>19</sup> Herbert difende questa distinzione in tutto il suo studio *Religion and Civil Society*.

<sup>20</sup> Una distinzione usata egualmente in realtà da R. FALK, *Religion and Humane Global Governance*.

indegne di qualsiasi religione, ma che ancora caratterizzano aspetti della Chiesa Romana, di quella Protestante Evangelica, di quella Ortodossa Orientale e dell'insegnamento musulmano in particolare. Le religioni monoteistiche, differenti come esse sono, sembrano particolarmente inclini a queste rivendicazioni, come la triste situazione del Medio Oriente mostra molto chiaramente, ma a loro modo anche il Buddismo (Sri Lanka) e l'Induismo (Hindutva) in India non riescono a separare il contenuto normativo delle loro fedi dall'assolutismo delle loro rivendicazioni, rendendosi, con questo, vulnerabili al razzismo e alla violenza all'interno della comunità. Distrarre le convinzioni religiose dai loro usi ideologici e dalle loro funzioni politiche è abbastanza difficile in qualsiasi contesto (come ho imparato io stesso nel Nord dell'Irlanda), per non parlare di quello globale, ma è urgente se le religioni devono andare oltre la proclamazione di principi nobili, sui quali esse sono basate e essere testimoni credibili della loro verità nei modi in cui esse si relazionano l'una con l'altra.<sup>21</sup>

Se non vogliamo rimanere al livello di un'«etica globale» putativa, astratta dai principi morali più generali abbracciati dalle religioni alla maniera di Hans Küng, dobbiamo affrontare le differenze enormi che separano le religioni del mondo a livello di dottrina e di pratica, così che possiamo rinegoziare e riconcettualizzare i significati che forniscono i fondamenti delle nostre rispettive fedi. In conclusione, vorrei offrire due esempi di ciò che questo potrebbe comportare.

– Le religioni «universaliste» della trascendenza, che trovo utile definire come «metacosmiche», perché in vari modi relativizzano la realtà o il significato del mondo fenomenico indicandone altri al di là di questo, avrebbero potuto non attecchire nelle loro culture d'origine, molto meno in contesti nuovi, se non avessero raggiunto in un certo senso un compromesso con le tradizioni religiose «originarie» delle popolazioni indigene, tra cui esse si diffusero. La religione «biocosmica» dell'immanenza nel mondo della natura, che partecipa al suo ritmo cosmico con il rito, è stata guardata spesso

---

<sup>21</sup> Solo allora, secondo Richard Falk, esse saranno capaci di contribuire al «reconstructive postmodernism» che focalizza l'attenzione al di là dell'«hypermodernism» della distruttiva «predatory» globalizzazione e del decostruttivo indebolimento della vita intellettuale così caratteristico della postmodernità. Cfr. R. FALK, *Religion and Humane Global Governance*, cap. 4, e, dello stesso autore, *Predatory Globalization: A Critique*, Cambridge 1999, specialmente il capitolo 11 sulle norme morali per una comunità globale.

con sospetto, inferiore, o «naturalistica» e di conseguenza necessaria di riforma o addirittura di estirpazione, nel nuovo contesto globale invece un riesame di ciò, di cui sopra, sembra richiesto.<sup>22</sup> Molti pericoli sono qui coinvolti, tra questi quello di ricolonizzare questi mondi di vita religiosa attraverso una loro selettiva appropriazione per riempire vuoti supposti nella religiosità occidentale o orientale, in tal modo romanticizzandoli nuovamente secondo le linee del «nobile selvaggio» dei *savants* dell'Illuminismo, ma spesso senza riconoscere il loro carattere specificatamente religioso.<sup>23</sup> Ma la tenacità e la resistenza di queste religioni sono un segno della loro vitalità, e nelle aree interrelate di comunità ed ecologia non solo esse hanno una valida lezione da insegnare, ma sono in sé un fattore nella sopravvivenza umana, poiché la distruzione di culture e la distruzione di ambienti che li sostengono, sono interdipendenti. Ironicamente, è il loro modo di vita in contatti liberi di gruppi fortemente organizzati in una profonda relazione con la natura, che potrebbero rivelarsi come le più appropriate alla futura comunità globale-di-comunità, che non l'astratto e implicitamente violento assolutismo delle tradizioni universaliste.

– La scuola giapponese dei filosofi religiosi di Kyoto, ispirata soprattutto da Zen, ma alcuni di loro ispirati dalla tradizione della Terra Pura del Buddismo cinese e giapponese, sono stati impegnati per più di mezzo secolo in un dialogo intenso con la filosofia occidentale e la teologia cristiana. Uno dei più importanti esponenti di questa scuola è Tanabe Hajime, che, nell'elaborare la sua rigorosa filosofia della trascendenza mediata all'azione individuale attraverso la «logica delle specie», fu sopraffatto dalla crisi dell'imperialismo militante, che accelerò la disastrosa entrata del Giappone nella Seconda guerra mondiale.<sup>24</sup> Benché influenzato dalla tradizione dell'«altro potere» (*tariki*) del Buddismo di Shin, Tanabe cercò di mediare tra trascendenza e azione senza l'intervento di un essere

---

<sup>22</sup> Cfr. J.D.'A. MAY, *Transcendence and Violence*, Conclusioni, e J.D.'A. MAY, *Cosmic Religion and Metacosmic Soteriology: The 'Completion' of Interreligious Dialogue by Primal Traditions*, in R. CRUSZ - M. FERNANDO - A. TILAKARATNE, *Encounters with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris SJ on his 70th Birthday*, Colombo 2004, pp. 351-364.

<sup>23</sup> Il «*Liberal Multiculturalism and Will Kymlicka's Uneasy Relation with Religious Pluralism*», di D.D. NEWMAN, in «*Bijdragen*», 64 (2003), pp. 265-285, fa questa critica all'atteggiamento di Kymlicka riguardo alle popolazioni native del Canada, le cui cause egli abbraccia.

<sup>24</sup> Cfr. la mia discussione con ulteriori riferimenti, in J.D. MAY, *Transcendence and Violence*, p. 145.

preesistente, rifiutando persino di porsi al «posto» (*basho*) dell'Assoluto Niente (*sûnyatâ*) proposto dal suo predecessore Nishida. In realtà, comunque, lui e i suoi colleghi furono così impotenti e disarticolati di fronte alla discesa nel militarismo del Giappone, che egli smise del tutto di fare filosofia fino a quando una profonda esperienza di «pentimento e restituzione» (*zange*) gli diede modo di formulare la sua filosofia di «metanoetica» o conversione intellettuale. Non è soltanto questa serie di immagini relative alla morte e alla resurrezione, ma la potente equazione tra il «niente» buddista e «l'amore» cristiano che rende Tanabe un mediatore significativo tra le due tradizioni.

Ognuna di queste grandi correnti di tradizione religiosa è non-teistica. Esse possono, in tal senso, presentare «alternative a Dio» dal punto di vista della religione giudaica, cristiana, musulmana e di alcuni tipi di religione Hindu. Tuttavia, ognuna sembra poter contribuire in modo significativo al tipo di discorso globale riguardante il significato ultimo e l'azione responsabile, che è richiesto, se la globalizzazione deve diventare un processo spirituale ed etico, e non soltanto un processo economicistico e militaristico. Vi è, quindi, una necessaria connessione tra questa sorta di impegno interreligioso e il «nuovo, non-violento approccio alla sicurezza internazionale» che noi cerchiamo così urgentemente e che dovrebbe trovare le sue premesse in visioni del mondo non-dualiste invece che in dualismi generati dalle tradizioni teistiche quali umano/divino, buono/cattivo, amico/nemico?<sup>25</sup>

La tesi illuministica classica dell'autonomia dell'etica nei riguardi della religione (intendendo il teismo cristiano) potrebbe ora necessitare di essere rivista nuovamente come una relazione tra una «religione» (ridefinita) e il teismo. Questo comporterebbe una perdita o un vantaggio? Ha senso per i Cristiani, in particolare, rifiutare o rivedere le loro dottrine costitutive – l'eterna esistenza di Dio, la preesistenza del Verbo incarnato – solamente al fine di poter conglobare alternative meno esigenti o offensive? Posta in modo così esplicito, la proposta è inconcepibile. Tuttavia, siamo certi noi cristiani che la nostra interpretazione tradizionale di Dio sia definitiva? Nell'aderire alle immagini della rivelazione della Sacra Scrittura,

---

<sup>25</sup> Cfr. R. FALK, *Religion and Humane Global Governance*, pp. 55-58, 161, e le riflessioni buddiste di D. LOY, *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Boston (MA) 2003.

non stiamo di fatto oscurando dimensioni sia della trascendenza sia dell'immanenza che potrebbero aumentare e «completare» la nostra fede, se noi ci apriamo alla loro presenza in altre religioni? Se queste domande non vengono viste meramente come enigmi dottrinali, ma come prolegomena al raggiungimento collaborativo di un modo di vita per tutti globale e non violento, allora varrebbe certamente la pena di imparare a perseguirli insieme.



# Chiesa e mondo nel Nuovo Testamento

di Teodora Tosatti

## 1. *Il problema*

Partiamo da una domanda. Il cristianesimo nascente, si è sentito parte del mondo, o si è sentito contrapposto ad esso? O, se preferite, riteneva di avere qualcosa da apportare in questo mondo, oppure credeva che il mondo andasse abbandonato e condannato nella sua globalità? Non è semplice risolvere l'alternativa. Il termine stesso – *kosmos* – che il Nuovo Testamento usa per designare il mondo è un termine polivalente; soprattutto negli scritti giovannei, a volte indica quella realtà, creata dal suo amore, che Dio ama più di Se Stesso (le ha dato il Figlio unigenito, Gv 3,16) ma può anche indicare ciò che è fragile, e persino ciò che si pone al di fuori della redenzione (Gv 17,9).

## 2. *Vecchio e nuovo*

Sul piano terminologico la questione è praticamente insolubile. Un aiuto ci può forse venire dall'esame dei protagonisti del Nuovo Testamento in azione; ebbene, leggendo le loro testimonianze, vi scorgiamo un'enorme simpatia per il mondo, e proprio in quegli aspetti che risultano meno simpatici alla gente per bene. Non ho bisogno di ricordare che Gesù si è lasciato dire «Questo qui frequenta le donnacce, a questo qui gli piace il bicchiere ...» (Lc 7,37ss.; Mt 11,19), che Paolo va a predicare alle lavandaie At 16,13ss.). Sì, troviamo una grande vicinanza, una grande simpatia; ma al tempo stesso anche l'annuncio di qualcosa di radicalmente nuovo.

Per me che sono cristiana la resurrezione stessa di Cristo e il mondo nuovo promesso nell'Apocalisse sono il principio di una

novità assoluta; ma anche pensando al Gesù carpentiere e predicatore, bisogna ricordare che esso annunciava principalmente il Regno di Dio, e che il Regno di Dio doveva essere la novità per antonomasia, il rovesciamento dell'ordine di cose esistente.

### 3. *Il Dio del Regno*

Di fatto, il cristianesimo ha avuto un grande successo, e lo ha avuto malgrado le persecuzioni subite abbastanza presto e provenienti da più parti. Perché? Sicuramente perché offriva alcune delle istanze più belle dell'ebraismo: il Dio persona, il Dio morale, il Dio che ci dà del tu e cui si può dare del tu, il Dio che lavora. Nel mondo greco-classico, infatti, Dio non lavora. Dio si occupa della guerra, Dio si occupa dell'amore, ma il lavoro è relegato agli schiavi. Ora, in un mondo in cui il problema del lavoro servile stava cominciando a diventare incandescente, il Dio che lavora, il Dio operaio (ricordiamo il Dio vasaio di Gen 2) aveva molto da dire. Ma forse il cristianesimo piacque anche per una geniale trovata di Paolo.

Siamo abituati a sentirci dire (e io di sentirmelo dire sono abbastanza stanca) che Gesù ha annunciato il Regno di Dio e che invece è venuta la Chiesa. Con tutto il rispetto per la storia del pensiero, spero che questa idea finisca nel dimenticatoio al più presto.

Gesù ha predicato nella Galilea del I secolo, dove i contadini erano ridotti a una miseria tale che normalmente non potevano sopravvivere se non ricorrendo a un patrono-padrone; per di più, curiosamente, il Regno di Dio non è tema particolarmente ricorrente nell'Antico Testamento. Però è un tema che compare quando la gente è disperata. Quando comincia a pensare che la vita sia divenuta impossibile, a meno che Qualcuno al di sopra dei diversi (e comunque meschini) interessi politici ed economici prenda in mano le redini del mondo. Potremmo dire che Gesù ha usato un termine politico (nel senso buono): ha promesso che Dio non avrebbe abbandonato il mondo alla miseria e allo sfruttamento.

Ma poi Gesù è morto (e se hanno ragione i credenti è anche risorto) e il cristianesimo ha cominciato a espandersi.

Ed è in questa nuova e più ampia situazione che si colloca il colpo di genio di Paolo.

#### 4. *Paolo e il Regno*

Non si tratta tanto di rispondere a una mancata venuta del Regno di Dio. Anzi, tra l'altro, studiando bene tra le righe delle parole evangeliche, risulta evidente che il Regno di Dio per Gesù non è solo qualcosa che deve venire, ma anche qualcosa che in germe è già presente. Perciò come minimo non è del tutto esatta l'idea che Gesù sia vissuto con questo sogno e sia poi rimasto amaramente deluso.

Il fatto è che Paolo era ben capace di cogliere i momenti storici. Riprendere la predicazione di Gesù negli stessi termini in cui era stata offerta non era possibile, e non soltanto perché l'espressione «Regno di Dio» aveva una forte valenza di critica politica, che andava benissimo nella Galilea del I secolo, ma che avrebbe richiesto delle precisazioni in qualche ufficio di polizia nel mondo romano; Paolo non era un pusillanime. Il suo problema, piuttosto, è che uscendo dalla Palestina, l'ambiente, gli ambiti in cui si vive, in cui la vita umana si articola, sono due: uno è la città, *polis* (e noi ci aspetteremmo che Paolo prenda di mira questa), ma l'altro è la *oikos*, la casa, e la casa è centro religioso in una misura oggi praticamente impensabile. Bene, Paolo opta per la *oikos*.

La strategia missionaria di Paolo è quella organizzare una rete di case-famiglia, in cui in qualche modo si vivano quei temi che erano cari alla predicazione del Regno di Dio.

#### 5. *Avere del tempo davanti a noi*

Prima di tutto: la grande tematizzazione della vita cristiana all'interno del mondo verrà più tardi, con l'opera di Luca, quindi intorno agli anni Ottanta (quando parliamo delle lettere certamente autentiche di Paolo ci collochiamo, come limiti estremi, tra gli anni Cinquanta-Sessanta).

I cristiani si resero lentamente conto, Paolo in testa, che c'era del tempo davanti a loro. Non era affatto una scoperta scontata. Per gente convinta che il tempo stesse per finire, che il Regno di Dio stesse per arrivare in tutta la sua pienezza, il fatto che invece trascorresse del tempo, che intanto morissero delle brave persone, gli stessi credenti, costituiva uno scandalo (finché muoiono i 'cattivi' tutto sommato va bene; o forse, chissà, per Dio non è così ...).

Una lunga elaborazione porta i cristiani a rendersi conto che ci è donato del tempo. Perché?

Potremmo quasi dire con un'immagine (ispirata ad At 1,6-8) che i primi cristiani avevano davanti agli occhi un calendario (infatti gli apostoli vanno da Gesù risorto a chiedergli la data della ricostruzione del regno di Israele), e che Gesù gli toglie dalle mani il calendario e lo sostituisce con l'atlante geografico: invece di indicare una data, consegna loro il mondo, cui annunciare il Vangelo. Si trattava insomma di essere cristiani in un dato tempo e luogo, in questo mondo che di cristianesimo non vuol saperne, e fedeli a un Dio testardo, che questo mondo non lo vuole abbandonare.

Questa diventa l'impresa dei credenti.

Intendo esemplificare alcuni problemi posti da questo diverso impatto, che non è più soltanto 'annunciare Cristo al mondo' ma anche 'vivere da cristiani nel mondo' prendendo come spunto un passo notissimo (e il più delle volte ridotto nel suo valore) di Paolo: «non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più maschio né femmina ...» (Gal 3,28). Se ne è talmente abusato che nessuno ci pensa quasi più, ma diamogli un'occhiatina.

## 6. *Comunità miste?*

«Non c'è più giudeo né greco». Noi possiamo anche guardare con un'aria di scettica sufficienza alla pignoleria di certe osservanze di purità rituale ebraica, ma non dimentichiamo che, come dietro la grande cultura greco-romana, c'era una grande cultura, una grande cultura c'era anche dietro l'osservanza rigorosa della Torah, con annessi e connessi, da parte del mondo ebraico.

Questa è la prima scommessa di Paolo: riusciremo a costituire una comunità mista?

La prima caratteristica di queste comunità *oikos*, casalinghe, è che di fatto sono comunità dove si riuniscono persone di diverso ceto, cultura, etnia.

Come sempre, questo atteggiamento comporta una sfida: è facile dirsi aperti a tutti, dichiarare che ogni cultura è giusta; datemi pure della razzista, ma non è vero. Ci sono in ogni cultura (partendo dalla nostra, evidentemente) delle cose che vanno corrette. E prima impariamo a dialogare tra culture e meglio è.

## 7. Dialogare fra culture

In proposito voglio ricordare un paio di racconti del Nuovo Testamento.

Il primo è quello di At 10,9ss, in cui Pietro è turbato perché, in estasi, una voce divina gli ha ordinato di mangiare cibi immondi, e sta lì a domandarsi cosa ciò possa significare.

Ebbene, proprio in quel momento vengono a bussare alla porta e lo chiamano proprio in casa di un pagano. Una casa dove un pio ebreo è meglio che non entri perché sicuramente contrarrà un'impurità a ogni passo ... Pietro – strano, perché di solito è piuttosto cocciuto – ha il buon senso di andarci. Dovrà poi affrontare la contestazione dei suoi, ma intanto la lezione la ha capita. In una comunità *oikos* le barriere dell'etnia non possono essere barriere.

L'altro racconto è quello che noi chiamiamo della riunione, o (con termine molto improprio) del Concilio di Gerusalemme, con la lettera che segue (At 15,1-35). Tralasciamo i problemi di storicità, datazione, circostanze dell'incontro. Nel testo attuale il problema è: quando un pagano vuole farsi cristiano, deve passare dall'ebraismo? Deve essere circonciso e osservare la legge ebraica?

C'è in gioco qualcosa di molto grosso: Gesù è il Messia dei Giudei o il Messia dell'umanità? Paolo su questo si infuria. Pretendere che un pagano, per farsi cristiano, debba passare dal giudaismo, significherebbe che Gesù è il Messia soltanto dei Giudei. Che sia anche tale, Paolo non lo nega di certo (è giudeo lui!), ma Gesù è il Messia del mondo; ed ecco tornare il tema del presente saggio, Chiesa e mondo. Destinatario di Cristo è il mondo, non un popolo, neppure quello eletto.

La risposta data alla questione è curiosa: un pagano che voglia farsi cristiano eviti quattro cose: di mangiare sangue (sia direttamente, sia mangiando animali soffocati, da cui il sangue non è stato scolato), di commettere impurità sessuali (tralasciamole perché non riusciremo mai a precisarle, e perché, nella cultura ebraica, hanno un serio rapporto con l'idolatria), e di mangiare carni offerte agli idoli (ci torneremo più tardi).

Dei due grandi precetti in base ai quali un ebreo si sentiva ebreo, vale a dire la circoncisione e l'osservanza del sabato, nemmeno una parola.

Se lo scopo fosse stato quello di fare un minimo di sincretismo, ci saremmo aspettati che lo si basasse sulla messa in comune delle

norme fondamentali. Ma questi comportamenti proibiti, apparentemente secondari, erano esattamente quelli che avrebbero impedito la comunione di mensa, che avrebbero impedito a cristiani di provenienza ebraica e cristiani di provenienza pagana di mangiare insieme, e dunque di celebrare insieme l'Eucarestia, che aveva luogo durante i pasti.

In sostanza, Paolo lascia ognuno alla sua cultura. Prende ed esige quel che occorre perché la differenza di culture non spezzi la comunione.

## 8. *Forti e deboli*

Quello dei cibi costituiva un grosso problema, che si rispecchia già nella proibizione di mangiare carne offerta agli idoli. Ma nella prima lettera ai Corinzi la proibizione di At 15 non viene neppure menzionata: «mangiate pure tutto quello che si compra in macelleria», dice Paolo (1 Cor 10,25-30).

La spiegazione più semplice (a parte i problemi di critica storica) è che comunità formate in modo diverso avevano bisogno di norme diverse. Ma il problema di fatto si poneva.

Bisogna prima di tutto ricordare che quando una persona pia offriva animali in sacrificio, a parte i casi particolari in cui si bruciava tutto, tolte le parti da bruciare comunque e la parte che spettava al sacerdote, il rimanente veniva normalmente venduto al mercato; perciò si correva il rischio di andare in macelleria e di comperare carne che proveniva dai sacrifici idolatrici.

In secondo luogo, determinati sacrifici erano un fatto di Stato; si trattava di atti dovuti. E non si poteva rifiutare di bruciare i tre grani d'incenso, perché insieme ci si bruciava il posto di lavoro.

Infine, c'erano questioni relative ai giorni, alle festività ecc.

Nella comunità, alcuni cristiani si ritenevano liberi da tutte queste pastoie, ma altri temevano così di offendere Dio, di insinuare con queste pratiche un residuo di paganesimo e di idolatria.

La maggior parte di noi direbbe probabilmente che questi secondi sono i forti nella fede, quelli che prendono le cose sul serio e fanno delle rinunce per coerenza, mentre quelli che non distinguono fra carne e carne, fra giorno e giorno, ebbene, quelli sono un po' lassisti.

Per Paolo le cose stanno esattamente al contrario: forte nella fede è chi ha capito le cose essenziali, a quelle si attiene, in quelle va avanti, vive in questo mondo come è, svolgendo la sua missione; debole nella fede è chi si lascia intralciare a ogni passo dal fatto che questo mondo è ancora largamente da modellare (Rm 14,1-6; 1 Cor 10,29).

## 9. *Una struttura economica schiavista*

Però non c'è neppure schiavo né libero.

Rimangono due questioni ancora più gravi, perché a un certo universalismo Paolo era stato preparato dallo stesso Antico Testamento (si veda, ad esempio, Is 2,2-5; 19,23-25; Am 9,7), mentre deve inventarsi la soluzione alla questione degli schiavi e a quella del ruolo delle donne.

Chiedere a Paolo di superare con la mente il patriarcalismo e lo schiavismo – le due coordinate su cui si reggeva quel mondo del I secolo in cui egli vive – è chiedere veramente troppo (come domandarsi se Gesù, data la sua divina onniscienza, sapesse l'inglese).

Per Paolo un mondo su basi totalmente diverse era impossibile anche solo da immaginare; ma la sua fede gli suggerisce un modo totalmente diverso di vivere quelle due coordinate: di nuovo una pensata geniale.

Prendiamo come esempio il famoso inno, probabilmente pre-paolino, che si trova nella lettera ai Filippesi (2,6-11). Ai tempi di Paolo la città di Filippi è una colonia di veterani *romani*, *gente orgogliosa*, e lui gli scrive che *Cristo ha preso forma di schiavo*, che si è fatto obbediente fino alla morte di croce (e sa il cielo quanta gente i filippesi avevano crocifisso).

Quello della dignità è un discorso molto più ampio di quanto non consideriamo di solito. Infatti, non significa un semplice avere pari valore rispetto a un altro, ma in qualche modo scavalca il senso del padronato (e del patriarcato).

Lo schiavo è per definizione colui la cui esistenza è in funzione del benessere di un altro. Ma nel momento in cui il padrone è a sua volta schiavo di Cristo, in cui addirittura Dio stesso si fa schiavo delle sue creature, lo schiavo è tale perché tale è (purtroppo) la situazione contingente del mondo, ma non vive più in funzione del padrone,

vive direttamente in funzione di Cristo. La sua vita di schiavo ha un valore in sé, fa parte della comune vocazione a testimoniare il mondo nuovo. Cristianesimo e mondo, ancora una volta.

## 10. Controprova ...

Paolo esorta spesso i credenti a essere buoni cittadini, cioè a inserirsi nel loro tessuto sociale, ma con notevole valenza critica: ricordiamo che sia lui sia i primi cristiani passarono dei brutti momenti per il loro rifiuto di adorare il potere. Come estremo tentativo di salvare l'insalvabile, lo Stato romano aveva infatti concepito l'idea di presentare il potere imperiale come oggetto di adorazione. L'Apocalisse di Giovanni è tutta pervasa da questo problema. E la risposta cristiana è: onore, ubbidienza, certo; adorazione, no.

In tale secolarizzazione della realtà sociale è racchiusa una grande ricchezza.

Un mondo divinizzato, dove tutto rispecchia e deve rispecchiare una realtà divina, è anche un mondo dove tutto è deciso, ciclico, immutabile; un mondo secolarizzato, consegnato all'uomo, è un mondo in cui il nostro potere di agire diventa molto più grande.

Qualcosa di simile emerge da un passo drammatico e abitualmente tradotto male, quello dell'interrogatorio di Gesù a opera di Pilato nel vangelo di Giovanni (Gv 19,10-11). Nelle traduzioni correnti, Pilato vanta il suo potere di liberare o condannare alla croce il prigioniero (veramente, il potere politico non dovrebbe permettersi simili arbitri ...) e Gesù risponde con una frase che – nelle traduzioni occidentali correnti – sembra riconoscere che il potere di Pilato provenga da Dio stesso. Ora, potere in questo caso è una parola femminile (*exousia*); mentre la forma verbale che indica il conferimento di tale potere è espressa al neutro. Dunque le due forme non possono riferirsi l'una all'altra.

Del resto i padri greci, che avevano il senso della lingua, non traducevano così; questo è un errore medievale che poi è entrato nella tradizione.

La risposta di Gesù suona invece: «Tu non avresti alcuna potestà contro di me» (attenzione non «Tu non avresti autorità su di me»), «se questo non ti fosse stato dato dall'alto», cioè se non entro i limiti in cui Dio ti lascia libertà di manovra.

Gesù ha semplicemente l'atteggiamento del martire, che davanti allo strapotere, che ciancia «Tu sei cosa mia, faccio di te quel che voglio», risponde: «Tu potrai fare di me soltanto ciò che Dio ti consentirà di fare, ma è nelle mani di Dio, non nelle tue, che io mi trovo».

## 11. *Una struttura sociale sessista*

Infine, «non c'è più maschio né femmina» (attenzione: non «uomo» e «donna», come in molte traduzioni). Qui Paolo forza addirittura l'uso linguistico, perché usa due termini, *arsen* e *thêlu*, che si usano per gli animali, ma non per gli esseri umani.

Per indicare gli uomini, però, questa coppia di parole compare, ma solo nella LXX, in Genesi 1,27, quando Dio crea l'essere umano a sua immagine e lo crea maschio e femmina (appunto *arsen* e *thêlu*); è un po' curioso che Paolo riprenda quegli antichi e isolati termini per annunciare che si tratta di una realtà superata: vedere la sessualità come qualcosa di definitivamente fissato dalla 'natura' e assolutamente alternativo non concorda con la testimonianza del Nuovo Testamento.

Naturalmente, anche in questo caso non ci si può spingere troppo in là, ma è evidente che occorre rovesciare la nostra ottica: siamo abituati a ritenere che se certe idee (schiavitù, patriarcato ...) sono presenti perfino nella Bibbia, libro sacro per i credenti, esse vanno accolte come espressione indiscutibile della volontà divina. Dobbiamo abituarci a pensare nella modalità contraria: se persino in questo libro antichissimo, e composto in una società totalmente schiavista e sessista, abbiamo tracce di superamento della schiavitù e del patriarcato, è in queste tracce che va cercata la volontà divina.

E le tracce ci sono, eccome. Limitiamoci al Nuovo Testamento.

Le donne sono le prime testimoni della Resurrezione, e Maria Maddalena comincia a predicarla; nei migliori manoscritti il verbo greco indica un'attività ripetuta, non occasionale; tradizionalmente, e arbitrariamente, si distingue fra apparizioni private (cosa significherebbe in concreto?) alle donne, con l'incarico occasionale di andare ad avvertire gli altri, e apparizioni che fondano il ministero apostolico.

E invece, in Rm 16,7, ci imbattiamo in una Giunia definita «postolo»: per evitare questo scandalo, in Occidente la si è trasformata in uomo, oppure si è tradotto il testo in modo che lei e Andronico – il marito, probabilmente – siano stimati dal gruppo degli apostoli, senza però farne parte.

Evidentemente sono ricorsi che giovano molto a chi vuole vietare alle donne il ministero ordinato; peccato che siano insostenibili ...

Sempre nella Lettera ai Romani (16,1) incontriamo Febe, definita «diacono», al maschile: si tratta dunque di uno specifico ministero, non di un generico servizio.

Potrei continuare per un pezzo, con le donne che pregano, profetizzano, guidano il culto e si trovano un po' ovunque. Voglio soltanto ricordare che noi nella Bibbia abbiamo recepito una parte della tradizione paolina; è un dato storico che all'inizio i movimenti normalmente si appoggiano sugli individui in grado di portarli avanti, indipendentemente dalle loro caratteristiche personali, e quando poi tendono a istituzionalizzarsi riscoprono la divisione dei ruoli in base al sesso o ad altro. Va anche ricordato che la storia della Chiesa è più ampia dei documenti che in genere si prendono in considerazione: in realtà c'è tutta una tradizione che intende anch'essa (è controverso con quanto diritto) rifarsi a Paolo, e che dal punto di vista della presenza femminile è molto più rivoluzionaria, ma che non è entrata nel canone, forse proprio per questo processo di istituzionalizzazione, e dunque – in quel mondo – di patriarcalizzazione.

Ma la cosa che più impressiona è l'assoluta reciprocità sessuale che Paolo proclama: «La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1 Cor 7,4). Pensiamo alla diversità con cui ancora oggi vengono educati i ragazzi e le ragazze, e con cui viene giudicato l'adulterio a seconda se commesso dall'uomo o dalla donna.

## 12. *Conversione, non scarico di responsabilità*

Ancora un altro aspetto riguardo a questa *oikia* su cui Paolo basa il suo lavoro di evangelizzazione: egli non vuole che la fede spezzi la famiglia (ancora cristianesimo e mondo!). Poteva succedere

che, alla conversione di uno dei coniugi, l'altro lo abbandonasse. Ebbene, Paolo proibisce che sia il coniuge cristiano, in nome della sua scoperta del senso della vita, ad abbandonare l'altro. Perché? Perché l'amore santifica.

Noi abbiamo cercato un sacco di modi per santificare l'amore; dimenticando che semmai è l'amore a render sante le cose, e che se veramente il matrimonio (altro campo che andrebbe tanto ristudiato, possibilmente da chi lo vive) forma di due persone un'unica avventura, l'aggancio a Cristo di uno dei due è l'aggancio a Cristo della coppia intera.

Solo se è l'altro, il non credente, ad abbandonare, allora sì, il matrimonio si spezza: siamo chiamati alla fedeltà, ma anche alla pace e alla libertà (1 Cor 7,12-16).

### 13. *Il mondo, il creato intero ...*

Per concludere. Finora abbiamo parlato dell'inserimento del cristianesimo nel mondo umano, ma questo non esaurisce la realtà!

Noi uomini abbiamo coniato un proverbio di cui dovremmo vergognarci (anzi, di cui ci vergogneremo): «l'animale è nato per servire l'uomo» (e paccottiglia simile).

Parlo per paradossi, è chiaro, ma Bibbia alla mano dovremmo dire piuttosto il contrario.

L'Antico Testamento dice che Dio pose l'umanità a governare il giardino primordiale (Gen 1,26; 2,15). Governare implica certo un'autorità, ma un'autorità che deve essere a servizio dei governati, e di cui si renderà conto: di un dittatore sanguinario non diremmo certo che governa.

Nel Nuovo Testamento un passo (che è stato definito il più difficile) annuncia che l'intera creazione (*ktisis*), sottoposta a quel destino di vanità che poi è il nostro stesso, è chiamata con noi all'eternità (Rm 8,19-23). È qualcosa di più misterioso della resurrezione, ma anche questo è promesso.

### 14. *Nel mondo, ma non del mondo*

Cristianesimo e mondo. Noi siamo mondo. La Chiesa è mondo.

Se dobbiamo esercitare la critica, e non rassegnarci alle logiche mondane, tanto spesso aberranti e rinunciatricie, non è per una fuga, ma perché abbiamo una grande promessa per il mondo. Ma noi stessi siamo il mondo redento e amato, e siamo chiamati ad amarlo, costi quel che costi, anche la persecuzione, perché la promessa è nelle mani di Dio – così insegna l'Apocalittica – e l'appuntamento finale della storia non sarà con il carnefice: sarà con Signore risorto.

# I diritti umani come luogo di secolarità della teologia

di Karl-Wilhelm Merks

Il cambiamento nella valutazione dei diritti umani dai tempi del loro emergere con la Rivoluzione francese appartiene, a mio avviso, ai più significativi pronunciamenti papali della storia più recente. È stato un lungo percorso dalla condanna della libertà di coscienza come «pestilentissimus error» (Gregorio XVI, *Mirari vos*, 1832) fino alla valutazione positiva e all'accettazione della libertà di coscienza e religione nel concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 16; *Dignitatis humanae*, 2) dal rifiuto da parte di Pio VI degli ideali della Rivoluzione francese al giudizio di Giovanni Paolo II secondo cui i valori della Rivoluzione francese sarebbero «fondamentalmente cristiani». <sup>1</sup> Già Paolo VI aveva stabilito nel 1963 che la rivoluzione «non aveva fatto altro» che appropriarsi di «determinate idee cristiane»:

«Fratellanza, libertà, uguaglianza, progresso e il desiderio di innalzare le classi inferiori. In quanto a ciò, tutto questo era autenticamente cristiano e aveva solo assunto un'immagine esteriore anticristiana, mondana, irreligiosa, e contribuì così a travisare proprio quella parte dell'eredità evangelica che è determinata a valorizzare, promuovere e nobilitare la vita umana». <sup>2</sup>

In queste parole non è però solo degna di nota l'affermazione dell'affinità. Quantomeno altrettanto istruttivi sono gli attributi che caratterizzano l'oscuramento di questa parentela: anti-cristiano, mondano, irreligioso. Con questo siamo già al cuore del

---

Traduzione di Gabriella Stanchina

<sup>1</sup> «Herder Korrespondenz», 43 (1989), p. 347.

<sup>2</sup> Citato da F. FURGER - C. STROBEL-NEPPEL, *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Freiburg Schw. 1985, p. 80.

nostro argomento e la giustapposizione di anti-cristiano, mondano e irreligioso non lascia presagire nulla di buono per il rapporto tra secolarità e teologia.

Tuttavia i tempi sono cambiati. Nella figura dei diritti umani intesi in modo assolutamente mondano si incontrano oggi religione, teologia e pensiero secolare, in un'alleanza assunta quasi come evidente. Tra le cose positive che vengono attribuite da cristiani e non-cristiani all'attuale pontificato, il ripetuto intervento di papa Giovanni Paolo II per il rispetto dei diritti umani costituisce un aspetto rimarchevole. I diritti umani sono divenuti uno, se non il centrale criterio nella ricerca di giustizia, libertà e pace dentro e tra gli Stati e per l'intera comunità mondiale, non solo nel discorso politico-legislativo, ma anche in quello ecclesiale-teologico.

Questa *partnership* tra la Chiesa e l'etica dei diritti umani è senza dubbio espressione di un'apertura della Chiesa verso la cultura della modernità e l'auto-comprensione dell'uomo moderno. E in questo, volente o nolente, vi è anche *ipso facto* un'apertura alla secolarità che si può senza difficoltà stabilire come uno dei caratteri distintivi centrali del nostro mondo e della nostra società moderna.

Si potrebbe interpretare questo processo di apertura della Chiesa come una sorta di manovra politico-etica per adeguarsi semplicemente alle possibilità sociali e culturali. *Ultra posse nemo obligatur*. Se la società non può essere più ordinata secondo criteri di etica ecclesiale, allora si deve cercare un onorevole compromesso, che quantomeno previene il peggio. È pur sempre noto un classico esempio dottrinale di tale flessibilità: l'insegnamento tradizionale del rapporto con la libertà religiosa, che occupa già al principio del pensiero sui diritti umani un posto particolare. Con la distinzione di «tesi» e «ipotesi»,<sup>3</sup> nella sua posizione verso la libertà religiosa, la Chiesa ha cercato, da una parte, di garantire dove possibile la preminenza della «vera» religione, dall'altra, dove questo non era possibile, di rendere utilizzabile l'aspirazione alla libertà religiosa almeno per la propria causa.

Ritengo tuttavia che non si possa interpretare in questo senso l'orientamento della Chiesa verso i diritti umani. Il riconoscimento dei diritti umani da parte della Chiesa non è la continuazione di

---

<sup>3</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche* (d'ora in poi *LThK*), 10 voll., IX, 2000<sup>3</sup>, pp. 1493 s. s.v. (P. WALTER).

una tattica di privilegio per i propri interessi ecclesiali. Né è l'accettazione di un sistema etico-politico a causa dell'incapacità di imporre il proprio tradizionale discorso ecclesiale.

L'adesione ai diritti umani ha superato da tempo la fase di un compromesso con il pensiero secolare che determina in modo così dominante la nostra società. I diritti umani vengono riconosciuti sempre più chiaramente come parte della propria tradizione e non si può ignorare la parentela dei diritti umani con la tradizione etico-sociale appartenente alla Chiesa; ciò vale in ogni caso per i diritti sociali e i diritti dei gruppi culturali: questi ultimi si inseriscono molto bene nei principi della dottrina sociale della Chiesa. Gli stessi originariamente così sospetti diritti borghesi e politici di libertà e sicurezza, nella misura in cui difendono la persona, l'individuo, da soprusi o inadeguate pretese della società, si accordano per certi versi con i concetti tradizionali della dottrina sociale della Chiesa sulla preminenza della persona rispetto allo Stato e alla totalità sociale. Possiamo perciò considerare la ricezione del pensiero sui diritti umani semplicemente come il richiamare alla memoria qualcosa di già posseduto, di proprio? I diritti umani sono semplicemente la riscoperta di una continuità sfuggita di vista?

Il fatto incontestabile, che per la Chiesa fosse necessario lo stimolo «dall'esterno», addirittura che il riconoscimento dei diritti umani dovette ancora farsi strada con grande fatica, va in un'altra direzione. Con ogni continuità che si fa visibile la ricezione ecclesiale dei diritti umani è un processo profondo e innovatore: con esso si compie nulla di meno che un mutamento di paradigma, una radicale rivalutazione dei rapporti tra il religioso e il secolare; questo processo inoltre a oggi non è ancora concluso. Il qui necessario mutamento dello sguardo si fa annunciare con alcune domande interessanti, per la tradizione ecclesiale assolutamente irritanti; esse sono innanzitutto questioni direttamente materiali e contenutistiche: a quale forma di società e di Stato si aspira con l'etica dei diritti umani? A quali ideali-guida devono corrispondere al giorno d'oggi società e Stato per essere accettabili dal punto di vista etico-politico?

È evidente che le risposte date nella prassi politica non corrispondono in alcun modo alla tradizionale gerarchia ecclesiale dei valori, così per esempio quando si tratta di responsabilità dello Stato per la moralità pubblica, di difesa della vita all'inizio o alla fine dell'esistenza, di ricerca medica, di matrimonio, famiglia e unioni

omosessuali, di libertà di espressione ecc.; ma anche per ciò che riguarda il rapporto tra diritto e morale, tra religione e politica, e i compromessi politicamente necessari. Nella soluzione di queste domande le considerazioni relative ai diritti umani giocano un ruolo importante, soprattutto nella forma di un accordo tra esigenze di diritti umani non conciliabili senza frattura e la loro traduzione in principi di diritto costituzionale. Qui si dimostra sempre di nuovo, che per l'interpretazione dei diritti umani non sono autorevoli e determinanti punti di vista specificamente religiosi, ma riflessioni secolari e profane.

Lo scopo dell'etica dei diritti umani non è proprio l'eterna beatitudine, e neppure la completa moralità delle cittadine e dei cittadini, bensì la giustizia nella sfera terrena. La secolarità della prospettiva balza immediatamente all'occhio.

Accanto a tali differenze relative ai compiti dello Stato e della politica, l'etica dei diritti umani implica anche differenze sui fondamenti o sulla fondazione delle esigenze morali, e invero in un doppio senso, quello della teoria della conoscenza e quello della sociologia del sapere.

Teoria della conoscenza: come possono risposte a domande etico-normative essere dimostrate in modo fondato e argomentativo? Con i diritti umani viene fornita una determinata risposta a questa domanda: «bene» e «male» si definiscono a partire dalla comune dignità di tutti gli esseri umani e da ciò che questa dignità esige assolutamente, e non a partire da un ordine normativo dato positivamente da Dio. La morale è orientata (in un senso che andrebbe meglio caratterizzato) antropocentricamente.

Vediamo immediatamente: una tale dottrina della conoscenza morale antropocentrica significa una potente sfida per la teologia tradizionale.

Un'ulteriore differenza si mostra nella prospettiva della sociologia del sapere: chi stabilisce il «bene» e il «male»? Qui si tratta soprattutto del rapporto tra struttura sociale (nella Chiesa e nella società) e del suo influsso sul contenuto e la realizzazione di ideali etico-normativi e ordinamenti della vita comune.

La società nella sua struttura generale è centrata sulla tradizione e l'autorità addirittura ordinata gerarchicamente e il sapere morale e la sua ricaduta sulla struttura sociale gestita da *élites* stabilite per questo? Oppure il sapere morale e l'ordine della società sorgono da strutture fundamentalmente partecipative, ultimamente

in un determinato senso da strutture che possiamo chiamare democratiche? I diritti umani danno una risposta nell'ultimo senso. Anche qui possiamo facilmente affermare che un tale modello morale dovrebbe significare una sfida per la teologia tradizionale.

Sia dal punto di vista material-contenutistico, che da quello gnoseologico, come ultimamente da quello della sociologia della conoscenza i diritti umani si dimostrano prodotti di un pensiero essenzialmente secolare, antropocentrico e orientato democraticamente.

Cosa significa questo per la teologia? Si vede con ciò esclusa da un dominio, che dall'antichità era suo proprio, così come aveva dovuto sperimentare il proprio ritirarsi dalle scienze naturali, dalla cosmologia, dalla biologia, dalla filosofia e da altri domini del sapere? Oppure la teologia deve cambiare il proprio carattere specifico, ridefinire il proprio ruolo come è stata costretta a fare nelle scienze naturali, cosmologia, biologia, filosofia ecc.?

La tesi che voglio sostenere qui di seguito è, detto in breve, la seguente:

I diritti umani sono, proprio nella loro secolarità, *locus theologicus*, fonte e luogo di apprendimento per la teologia. Questo significa due cose:

– I diritti umani non escludono un'etica teologica, ma sono – considerati storicamente come anche secondo il loro statuto conoscitivo – un esempio per il carattere secolare, ossia gli aspetti necessariamente secolari del sapere teologico (qui teologico-morale).

– Questo non significa però la superfluità della teologia per il discorso pubblico, ma anzi apre la possibilità di procurarsi nuovo spazio nel discorso pubblico.

Svilupperò e illustrerò brevemente questa doppia tesi in quattro passaggi:

1. l'idea di un *locus theologicus* secolare;
2. diritti umani – un'etica secolare;
3. il significato dell'etica secolare per la teologia;
4. il significato della teologia per un'etica secolare dei diritti umani.

## 1. L'idea di un «*locus theologicus*» secolare

Nell'ottica di una teologia della creazione come quella cristiana la linea divisoria tra profano e sacrale, religioso e secolare e simili presunte coppie di contrari è meno fondamentale di quanto a volte si crede. Non solo la Scrittura e la tradizione, ma anche la natura può essere luogo di manifestazione di Dio: e non solo la fede, ma anche ragione e conoscenza possono essere, e sono, illuminate da Dio e possono condurre a Dio; e ultimamente anche la stessa Parola rivelata di Dio nella Scrittura è un'intima unità di Parola di Dio e parole umane. Il sapere umano e la comprensione religiosa, la fede e la ragione si sostengono vicendevolmente.

In questo modello tradizionale di una correlazione di *fides* e *ratio* potrebbe sorgere l'impressione di due istanze, che fondamentalmente agiscono allo stesso modo. Con la moderna teologia è stato introdotto un mutamento, nella misura in cui entrambe vengono viste nei loro specifici caratteri differenziali. Non si tratta della suddivisione di una identica verità in due ambiti del sapere contigui, come se i domini di ciò che può essere conosciuto potessero essere suddivisi con un *partim-partim*, una parte che può essere conosciuta con la fede, una parte con la ragione. Ma ciò che può essere conosciuto è sotto tutti gli aspetti «secolare», questione di esperienza e ragione, laddove invece la fede significa un «sapere» di altro tipo, sapere del senso, affidamento, fiducia, speranza.<sup>4</sup> La secolarità del sapere in questo stesso senso è una sorta di tautologia. Con questa annotazione naturalmente non si deve del resto negare che tutto il sapere, e lo stesso sapere scientifico, talvolta rappresentato come privo di presupposti, stanno in modo del tutto evidente all'interno di progetti interpretativi che superano il sapere razionale dell'esperienza e della ragione – e sono con ciò abbracciati da una «fede» religiosa o non-religiosa.<sup>5</sup>

Se io in questo contesto parlo dunque di *locus theologicus* secolare, non voglio ravvivare una superata discussione sulla spartizione di domini del sapere, ma portare piuttosto ad espressione, come il sapere mondano, e in questo senso la ricerca delle realtà

---

<sup>4</sup> Cfr. *LThK*, IV, 1995<sup>3</sup>, pp. 693-696: *Glaube und Wissen* (D. VALENTINI - M. SECKLER), e pp. 725 s.: *Glaubenswissen* (U. GORKI).

<sup>5</sup> Cfr. S. WENDEL, *Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft*, in «*Stimmen der Zeit*», 127 (2002), pp. 254-262.

terrene, possa rappresentare una fonte per teologia e fede, che non sono in grado di produrre da sé questo sapere. La fede si nutre di esperienza comune e di ragione, e ancora più fortemente, queste non solo offrono alla fede il necessario nutrimento, ma provvedono anche, per restare nella metafora, dove ciò è necessario, alla sua liberazione dalle scorie e purificazione.

L'idea di *loci theologici* secolari non è estranea alla tradizione cattolica e certamente non alla teologia morale cattolica. Alle questioni che vengono trattate nell'introduzione dei «classici» manuali di teologia morale, appartiene abitualmente anche una breve esposizione delle cosiddette «fontes theologiae moralis»<sup>6</sup>, le fonti della teologia morale: sono queste la rivelazione soprannaturale nelle Sacre Scritture (e nella tradizione), la ragione naturale, così come il Magistero.

Talvolta viene anche detto che le fonti della teologia morale non sono diverse da quelle della teologia in generale («theologiae in universum»),<sup>7</sup> cioè quelle della dogmatica («non alios fontes ac Theologia Dogmatica»).<sup>8</sup> In ogni caso la dottrina delle «fontes theologiae moralis» è vista in stretto rapporto con la dottrina dei *loci theologici*, i «luoghi di rinvenimento» a cui la teologia attinge i suoi argomenti.<sup>9</sup>

Nell'enumerazione e sistematizzazione di Melchior Cano<sup>10</sup> vi sono sette «autentiche» fonti teologiche («fontes proprie theologici», tra cui la Sacra Scrittura, la tradizione, i concili, il Magistero

<sup>6</sup> Queste sono da distinguere dalle cosiddette «fontes moralitatis», gli elementi da cui procede la moralità di un'azione: *objectum, finis, circumstantiae*; cfr. per un'introduzione: G. ERMECKE, s.v., in *LThK*, IV, 1960<sup>2</sup>, pp. 198 s.; cfr. per esempio H. NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, 3 voll., I, Innsbruck - Regensburg 1921, p. 9; A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I, Roma 1922, p. 9.

<sup>7</sup> A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia*.

<sup>8</sup> D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, I, Barcinone - Friburgi - Romae 1961, p. 5; cfr. B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*, I, Parisiis 1931, p. 13: «Fontes theologiae moralis sunt iidem ac pro dogmatica».

<sup>9</sup> Cfr. per introduzione A. LANG, s.v., in *LThK*, VI, 1961<sup>2</sup>, pp. 1110-1112; K. HÖRMANN, *Quellen*, in *Lexikon der christlichen Moral*, Wien 1976, pp. 1355-1364.

<sup>10</sup> Cfr. *LThK*, II, 1958<sup>2</sup>, p. 918, Cano, Melchior (1509-1560, professore a Valladolid, Alcalá e Salamanca): 12 libri «De locis theologicis»; inoltre: M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der «loci theologici»*, *Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in W. BAIER et al. (edd), *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 voll., St. Ottilien 1987, I, pp. 37-65.

della Chiesa), così come tre «alieni» (ragione, filosofia, storia).<sup>11</sup> Su questa globalità della dottrina dei *loci* si staglia in particolare la triplice fonte della teologia morale: Rivelazione divina (secondo il modello delle due fonti nella Scrittura e nella tradizione [«Ver-meersch: Verbum dei, tam quod scriptum est quam quod ore est traditum»]), la ragione naturale, umana e il Magistero della Chiesa (*magisterium ecclesiae*) nei suoi diversi atti di diverso peso, ma in modo crescente «gravato» dall'aura dell'infallibilità.

In una trattazione critica di questo modello, già Lang<sup>12</sup> nota che l'allineamento schematico dei *loci theologici* non rende pienamente conto del loro diverso peso e così ha condotto a un formalismo esteriore delle argomentazioni teologiche (argomento scritturale, della tradizione, dei Padri della Chiesa, dei teologi, *ratio theologica*).

Anche nella critica di Seckler<sup>13</sup> la totalità della Chiesa viene richiesta come correttivo rispetto a un acuirsi unilaterale del riferimento alla gerarchia e al Magistero. Mi sembra certamente importante non considerare tale questione soltanto come equilibrio tra diverse autorità nel loro reciproco rimando ecclesiologico, ma di chiedersi contemporaneamente, di quale tipo sia dunque l'autorità delle diverse istanze/*loci*.

Ciò significa che si tratta di una fondamentale ermeneutica, in cui anche questioni come le condizioni di sviluppo, la contestualità, il rapporto e la specificità dei diversi *loci*, così come il loro *status* gnoseologico e la rispettiva fondazione di sapere ed esigenza di verità devono essere tematizzati.

---

<sup>11</sup> È corretta, secondo M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, p. 42 (Cano, De 1. th.I, 3/2°) la seguente enumerazione: 1. Auctoritas Sacrae Scripturae, quae in libris canonicis continentur. 2. Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum, quas, quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracular rectissime dixeris. 3. Auctoritas Ecclesiae Catholicae. 4. Auctoritas Conciliorum praesertim generalium, in quibus Ecclesiae Catholicae auctoritas residet. 5. Auctoritas Ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est et vocatur Apostolica. 6. Auctoritas Sanctorum Veterum. 7. Auctoritas Theologorum scholasticorum, quibus adiungimus etiam Juris Pontificii peritos. 8. Ratio naturalis. 9. Auctoritas Philosophorum. 20. Humanae auctoritas Historiae. Nell'elaborazione ulteriore, non assolutamente in Melchior Cano (M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, p. 41) vengono distinti: Scrittura e tradizione apostolica come *loci constituentes*, che vengono presentati e interpretati dagli organi e dalle istanze della Chiesa (*loci declarantes*), dove tra decisioni papali e conciliari, così come il consenso ecclesiale (nella fede e nella prassi, liturgia, diritto canonico, usanze ecc.) da un lato e il consenso dei Padri e dei teologi dall'altro sussiste ancora una volta una distinzione tra certezza e probabilità.

<sup>12</sup> *LThK*, II ed., VI, p. 1112.

<sup>13</sup> M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, p. 63.

Inasprito sulle «fontes theologiae moralis» della teologia morale classica, ne va della determinazione vicendevole di Scrittura (e tradizione), Magistero e ragione naturale. Ora, su ciò si deve innanzitutto dire che l'argomento scritturale non ha giocato alcun ruolo centrale nella teologia morale cattolica che era una morale del diritto naturale, cioè un *locus estraneo*, la ragione naturale giocava qui un ruolo centrale. Su questo ritornerà subito. Innanzitutto ancora una breve annotazione sulla funzione del Magistero: esso appartiene al fronte della Scrittura (e tradizione) oppure a quello della ragione naturale?

Voglio su questo fare un piccolo *excursus*, poiché comunque per una sensibilità cattolica e con uno sguardo alla nostra categoria di *locus* teologico secolare, tale questione è molto scottante.

Quando si riduce la questione riguardo al luogo del Magistero alla sunnominata alternativa, si deve dire: appartiene originariamente al lato della Scrittura e della tradizione.

Con questa risposta non si vuole naturalmente dire che il Magistero è irrazionale, o che debba rinunciare ad argomentazioni fondate sulla ragione. Al contrario, proprio la ragionevolezza è ciò che ci aspettiamo dal Magistero. Ciò che si intende dire tuttavia con questo è che il Magistero ha una specifica autorità nella trasmissione fedele della tradizione oppure, per evitare l'impressione di un positivismo della tradizione, nella validazione delle diverse voci della tradizione nel discorso del presente. Poiché la tradizione è già da sempre traduzione nei nuovi discorsi culturali del momento e in questa misura mediazione tra nuovo e tradizione.

Invece il Magistero non ha alcuna specifica qualifica e anche nessuna specifica autorità in rapporto al *locus estraneo* della ragione naturale. Questa obbedisce alle sue proprie leggi e non deve indirizzarsi secondo precetti del catechismo, del *Codex Iuris Canonici* o di encicliche, notificazioni e norme di autorità spirituali o mondane. In rapporto ad alcune concezioni tradizionali questa affermazione non è priva di una scottante attualità. Notoriamente il Magistero della Chiesa si è attribuito una particolare competenza proprio in rapporto al diritto naturale. Certamente questo accade solo nel XIX e XX secolo e non mi sembra errata la tesi secondo cui con questa pretesa di competenza il Magistero<sup>14</sup> da un lato seguì il contem-

---

<sup>14</sup> Cfr. F.-X. KAUFMANN, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in F. BÖCKLE -

poraneo «move» verso il razionalismo, in cui ora al posto della tradizione, la ragione diviene l'autorità. Che però dall'altro lato non rinuncia alla sua autorità, ma cerca di garantire la sua conservazione, collegandosi alla nuova istanza d'autorità «ragione».

Certamente la ragione non funziona come la tradizione; la ragione non è garantita dall'autorità, ma dalla comprensività e facoltà critica di essere corretta. La ragione ultimamente non è positivistica ma riflessiva, non strutturata gerarchicamente ma democraticamente. Inoltre, è necessario stabilire questo in considerazione delle varianti post-moderne di una comprensione della verità stilizzata gerarchicamente, in cui la comunità con il suo *ethos* definisce la razionalità. Ma la verità non è definita, essa «è», si mostra, si dimostra da se medesima. In breve: finché il Magistero si muove nel tessuto dei diversi portatori di tradizione, e salvaguarda qui una specifica funzione, ha un'altra funzione rispetto a là dove esso, insieme alla tradizione che rappresenta, si rapporta ai *loci estranei*. La coscienza subliminale di ciò si mostra ulteriormente nelle motivazioni che vengono offerte per una competenza del Magistero relativa al diritto naturale: sono soprattutto il rapporto della legge morale naturale con la rivelazione soprannaturale, come la rilevanza salvifica della legge morale naturale.<sup>15</sup>

A titolo di riassunto possiamo comunque stabilire, che sia senza sia con la riserva di un particolare ruolo del Magistero nella causa di una tradizione di diritto naturale fondato sulla ragione, nella teologia morale cattolica il secolare «estraneo» *locus theologicus* «ratio naturalis» gioca un ruolo centrale. Qui non possiamo farci confondere da un gesto di modestia che talvolta si incontra, secondo cui la ragione gioca solo un ruolo subordinato. Così dice per esempio Merkelbach<sup>16</sup> della ragione, che essa è solo «fons subsidiarius». Prümmer<sup>17</sup> giunge già più vicino alla prassi, quando dice: «Recta ratio in Theologia morali numquam nimis adhibetur», e Hörmann<sup>18</sup> osserva:

---

E.-W. BÖCKENFÖRDE (edd), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, pp. 126-164, qui pp. 153 ss. Cfr. F. BÖCKLE, *Norme infallibili?*, in H. KÜNG (ed), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1973.

<sup>15</sup> F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977, p. 325; A.-F. UTZ - J.F. GRÖNER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, 3 voll. Fribourg 1954-1961, III, p. 4315.

<sup>16</sup> B.H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, p. 15.

<sup>17</sup> D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis*, p. 8.

<sup>18</sup> K. HÖRMANN, *Quellen*, p. 1161.

«la teologia morale, che deve considerare la Rivelazione come sua fonte principale, non può rinunciare all'attività della ragione ... 1. Essa necessita della ragione a) nello stabilire il contenuto della rivelazione e cercarne il senso, b) nella comprensione delle condizioni reali dell'esistenza umana che devono essere giudicate alla luce della moralità della rivelazione, c) in questo stesso giudizio. 2. Proprio per poter trasmettere il messaggio del Vangelo agli uomini d'oggi, la teologia morale deve preoccuparsi delle loro condizioni esistenziali e del loro linguaggio».

Ciò che qui Hörmann prudentemente accenna, è diventata per la teologia morale una questione di metodo sempre più pressante. Come fa il suo ingresso la ragione nell'auto-comprensione credente (e anche nell'interpretazione credente di Scrittura e tradizione)?

Già la morale tradizionale era dell'opinione che proprio nelle questioni morali alla ragione naturale spetti un ruolo centrale. La fondazione teoretica per questo la offre in modo inimitabile Tommaso d'Aquino, quando vede la moralità applicata dal Creatore quasi nella dotazione di base della ragione umana. L'essere umano conosce il carattere di contrapposizione logicamente inevitabile tra «bene» e «male» ed edifica a partire da ciò sulla base delle esperienze di «bene» e «male» nel mondo e nella società e del naturale orientamento alla realizzazione di ciò che si mostra da se stesso «come buono», il suo ordine morale e un mondo e una società eticamente responsabile.

Ora, si potrebbe obiettare che una simile forma della moralità valga per i credenti di altre religioni o i non-credenti, ma per i cristiani con la loro Rivelazione non sia poi di così grande rilievo. Questa però non è l'opinione di Tommaso d'Aquino e neppure quella dell'etica tradizionale del diritto naturale: dal punto di vista morale, la Rivelazione non supera ciò che è noto anche attraverso la ragione morale naturale, la legge naturale.

Non sviluppo qui ulteriormente la questione di dove risieda il significato della Rivelazione e della tradizione, do certamente seguito alla domanda opposta, come ci si debba rappresentare il significato della conoscenza morale naturale per la teologia e come si possa in questo senso parlare di un *locus theologicus* secolare.

Innanzitutto: in una trattazione della natura e della ragione naturale impregnata del pensiero della creazione, come essa si imprime per esempio per Tommaso d'Aquino, il problema non si pone già *a priori* allo stesso modo e in ogni caso non con l'intensità di una concezione teologica contemporanea, che non può vedere natura e grazia intimamente unite, ma solo come opposizione.

«Naturale» per Tommaso d'Aquino non significa «secolare» nel senso odierno.

Sotto l'influsso moderno certamente la comprensione di «naturale» finisce per essere sempre più in contrapposizione a soprannaturale, viene inteso come immanente, mondano, profano in contrapposizione a trascendente, sacro, santo.

Da ciò può sorgere la domanda, come un sapere mondano possa essere rilevante per il sapere religioso (così come, rovesciando la questione, deve sorgere la domanda, come un sapere religioso possa interessare un mondo divenuto mondano). Questa domanda ha immediatamente a che fare con la ragione di questo simposio, cioè con il problema del luogo della religione nell'universo pubblico della scienza.

Si potrebbe vedere una risposta minimale a questa domanda in una corrispondenza di fatto tra sapere mondano e sapere religioso. Con ciò certamente il sapere mondano non è *locus theologicus*, poiché il sapere teologico non ha questo luogo necessario per sé. Se invero la ragione naturale viene intesa come *locus theologicus* «estraneo», ma cionondimeno come *locus theologicus*, si intende con ciò qualcosa di più.

La teologia morale prende le mosse dal fatto che la teologia nel campo dell'etica non solo ha contatti con il sapere secolare, ma necessita di questo sapere secolare proprio in quanto secolare. E questo si spiega sulla scorta dei diritti umani.

## 2. *Diritti umani, un'etica secolare*

I diritti umani, sia visti storicamente come anche considerati secondo il loro *status* conoscitivo, sono un esempio da manuale per il carattere secolare, cioè gli aspetti necessariamente secolari (l'origine e anche la fondazione secolari) del sapere etico e anche teologico-etico.

È fuor di dubbio che i diritti umani stanno in uno stretto rapporto contenutistico, in una stretta parentela con elementi essenziali della tradizionale etica teologica. Nondimeno è storicamente problematico considerarli semplicemente suoi discendenti. In una considerazione più formale, non sono una grandezza religiosa, ma secolare. E questo secondo molti aspetti: innanzitutto quello storico, sia a partire dalla sua intenzione originaria che dal suo contesto originario.

Dalla sua intenzione originaria: i diritti umani sono un prodotto del pensiero moderno, in quanto esso si è dovuto affermare non solo di fronte all'ingerenza e alla violenza illegittima dell'autorità statale ma anche rispetto all'ingerenza ecclesiastica. In questo contesto non è superfluo far rilevare che la sua origine è strettamente relazionata con la questione della libertà di religione, di opinione e di coscienza. Libertà non solo di fronte allo Stato, ma anche, e soprattutto di fronte a una Chiesa, che, per mantenere i propri privilegi e la propria posizione giuridica, cercava dove possibile di servirsi anche della protezione dello Stato. In questo senso diritti umani centralissimi sono giunti a compimento non con, ma contro la Chiesa.

Poi dal loro contesto originario: il loro luogo d'origine è la sfera sociale e statale e non quella religiosa. Essi vengono dichiarati in un momento in cui lo Stato non si comprende più attraverso una legittimazione religiosa, ma come *res publica* intesa come *res populi*. In ogni caso questo è chiaro per la variante della Rivoluzione francese, ma anche la variante nord-americana, sebbene religiosamente (com-)motivata, si fonda tuttavia proprio sul distacco dell'ordine politico e dei diritti basilari che esso determina dalle costrizioni religiose. I diritti umani sono dunque espressione di una differenziazione, della separazione Stato-Chiesa, di religione e politica, e infine in misura crescente anche di diritto e morale. Il loro luogo di nascita è la città, lo Stato, la sfera del politico. Inoltre essi sono primariamente stabiliti per l'ordine statale, regolano il rapporto tra gli individui e lo Stato e stabiliscono ciò che gli individui possono attendersi dallo Stato, in termini di libertà, sicurezza, cura, creazione di condizioni cultural-sociali proficue per una vita comune degna dell'essere umano.

La coappartenenza della sfera statale e diritti umani è un pensiero così dominante, che potrebbe far maturare notevoli germogli. A ciò appartiene l'idea, che non si possa semplicemente riconoscere i diritti umani come un criterio anche all'interno della Chiesa. Parimenti qualche teoria liberale considerava come un dubbio, in che senso lo Stato sia in generale responsabile in rapporto ai diritti dei gruppi sociali e culturali. In entrambe le prospettive abbiamo interessanti sviluppi di una interpretazione dei diritti umani che si estende dinamicamente al di là dell'originaria difesa civile e politica della libertà.

I diritti umani sono al contempo una grandezza giuridica e morale; sono elementi fondamentali dell'ordine giuridico e rappresentano gli aspetti basilari di un'etica politica. Anche laddove si parla di violazione dei diritti umani da parte di istanze non statali, si fa spazio l'idea che la punizione di tali comportamenti spetti in ogni caso all'autorità dell'ordine pubblico. La violazione di diritti umani, da parte di chiunque avvenga, attenta sempre, come si suol dire, la struttura democratica del nostro stato di diritto. Questo pensiero è oggi fortemente presente nel dibattito sull'islamismo politico. Proprio nel rifiuto di eccezioni all'ordine giuridico motivate dalla religione si mostra in modo veramente plastico il primato di un'etica politica intesa secolarmente, cui anche le religioni devono adeguarsi.

Questo significa inoltre che anche la competenza interpretativa di una tale etica dei diritti umani non spetta più alle religioni, o almeno queste non vi assumono una posizione privilegiata. Le religioni qui valgono tanto quanto valgono i loro argomenti (in contrasto con il veramente incredibile detto di Pio XII del 1954, secondo cui questa regola non vale per il Magistero della Chiesa).<sup>19</sup>

La mutata ottica di fronte a una simile comprensione tradizionale si lascia ricondurre a una semplice formula: non è l'*ethos* che deve adattarsi e integrarsi alla religione, piuttosto sono le religioni che devono adeguarsi all'*ethos*. Naturalmente questa formula non è esaustiva nel rendere in tutti i suoi aspetti la complicata dialettica tra religione, etica e politica. Ma da un certo riguardo essa è chiara: l'*ethos* reclama uno *status* autonomo di fronte alla religione, il che non esclude una impostazione più o meno amichevole dei rapporti.

Certamente la secolarità di questa etica sarebbe descritta solo in modo molto frammentario, se la si vedesse solo ed esclusivamente nella secolarità della sua intenzione originaria come del suo contesto politico.

La secolarità dei diritti umani si mostra nel *modus* conoscitivo che ne sta alla base. I diritti umani sono prodotti dell'esperienza e della ragione, due grandezze assolutamente secolari e non deduzioni o applicazioni di dottrine o persino dogmatiche convinzioni di fede.

---

<sup>19</sup> A.-F. UTZ - J.F. GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, III, p. 4315.

Essi non sono solo, se considerati storicamente, di origine secolare, ma lo sono anche secondo il loro modo di fondazione. Sono fondati nell'essere umano come tale, che le persone si comprendano religiosamente o non. Il loro fondamento è la natura umana come tale, la convinzione che essa sia caratterizzata dalla dignità. Neppure una sola dichiarazione positivista determina che l'essere umano abbia diritti e dignità. L'essere umano come tale possiede diritti, essi non gli vengono conferiti.

Ora sarebbe ingiusto e anche non oggettivo, attribuire alla tradizione il fatto che per essa esperienza e ragione non avrebbero semplicemente giocato alcun ruolo. La morale del diritto naturale prende le mosse anche da una natura che parla per sé e da cui, anche senza la religione, la sfera etica prende le mosse. In ogni caso la primitiva tradizione del diritto naturale è gravata dal fenomeno dell'essenzializzazione, in cui l'esperienza propria e la riflessione su di essa vennero spinte ai margini da definizioni dell'essenza della natura e della realtà sedicenti metafisiche e dalle loro presunte implicazioni normative. Così l'essenza della sessualità è da vedersi nella funzione procreativa, l'essenza del linguaggio nella comunicazione della verità.

Ciò significa che le esperienze della realtà degli esseri umani erano già preventivamente canalizzate da affermazioni standardizzate intorno all'essenza delle cose, del mondo, della natura, degli esseri umani, delle azioni umane. E poiché, e fino a quando, questi *standard* vennero controllati e imposti dalla Chiesa, le rappresentazioni normative che da essi ugualmente scaturivano erano immunizzate rispetto all'esperienza comune e alla sua interpretazione.

La recente teologia morale è divenuta di fronte a questo accorta riguardo alle ineludibili componenti esperienziali delle posizioni morali, così come, ulteriormente, dell'ineludibile ruolo dell'uomo stesso in questo processo. «Bene» e «male» sono intrinseci di esperienza – oppure noi non parliamo di «bene» e «male» in senso etico.

Queste esperienze però sono come tali necessariamente secolari, vale a dire questione di sentire, sapere e riconoscere, non di credere, sia nella loro immediatezza, come anche nel processo della loro interpretazione riflessiva. Proprio questo si intende, quando si dice che la morale è autonoma. È una posizione propria che deve dimostrare da sé la propria giustizia. Anche dove essa venga sup-

portata da interpretazioni religiose, ciò è solo un supporto, non un sostituto di esperienza e giudizio.

Con ciò il pensiero intorno ai diritti umani sta da un lato nel solco delle migliori tradizioni del diritto naturale;<sup>20</sup> condivide con esse il carattere non arbitrario delle richieste morali e giuridiche in esso contenute. Dall'altro lato sta però del tutto sotto l'insegna della modernità: la natura degli esseri umani è qui determinata essenzialmente dalla libertà e dalla responsabilità, vale a dire dall'autonomia.

Non si valorizzerà mai abbastanza questo processo di secolarizzazione della morale in rapporto all'esperienza e al soggetto. È niente più e niente meno che la cognizione del particolare, lo specifico della moralità medesima. In questo processo i diritti umani assumono in diverso riguardo un ruolo chiave:

- tematizzano nel modo più chiaro l'inevitabile antropocentrismo della conoscenza morale
- dimostrano la necessaria secolarità di questa conoscenza come prodotto di esperienza e riflessione
- marcano i contenuti materiali centrali di un tale sapere intriso di esperienza
- esprimono la non negoziabilità dei giudizi così acquisiti.

Voglio ancora indicare un ultimo punto importante per l'attuale situazione dell'etica alla fine di questa parte. Nei diritti umani vi è il compendio di un'etica pubblica che ricorda alla politica e al diritto la necessità della loro moralità: questa è invero una specifica moralità pubblico-politica, che non include la totalità della moralità umana, ma solo le questioni di una convivenza giusta e pacifica degli individui, che sono caratterizzati da uguale dignità e uguali diritti. Ma la politica è ben più di un semplice *know-how* social-cibernetico. Inoltre anche le domande sulla delimitazione di questa moralità politica rispetto alla completa morale individuale nel discorso sui diritti umani vengono condotte ancora una volta in modo secolare.

In ciò che segue è ora da dimostrare che questo carattere secolare sussiste a buon diritto e che esso come tale meriti di essere difeso – anche rispetto alle religioni e alla teologia.

---

<sup>20</sup> Cfr. J. MESSNER, *Naturrecht*, in *Lexikon der christlichen Moral*, Wien 1976, pp. 1152-1172; K.-W. MERKS, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, in particolare pp. 107 ss.

### 3. *Il significato di un'etica secolare per la teologia*

Si potrebbe ora pensare: «fin qui tutto bene», «so weit so gut». Il mondo moderno, il pensiero moderno non ammette altro che il riconoscimento di un simile ordine morale e giuridico secolarmente orientato.

In tal modo però non rendiamo giustizia ai diritti umani. Dobbiamo fare un altro passo avanti. I diritti umani secolari non sono un accettabile compromesso tra etica secolare e religiosa, ma sono proprio nella loro secolarità *locus theologicus*. I diritti umani non sopprimono un'etica teologica, ma sono un esempio da manuale per i necessari aspetti secolari del sapere teologico (qui della teologia morale).<sup>21</sup> Essi danno una risposta attuale alle domande centrali che un'etica, anche un'etica teologica, deve oggi porsi:<sup>22</sup> cosa significa libertà, cosa significa responsabilità? Qual è il rapporto tra fede e ragione? Come si rapportano la tradizione e autorità ecclesiale all'auto-comprensione «mondana» degli esseri umani dentro e anche fuori la Chiesa? Quale significato ha il mutamento culturale e sociale per una comprensione cristiana della morale e della fede?

Occupandomi ripetutamente di queste domande ho urtato sempre contro lo stesso problema focale: le rappresentazioni morali trasmesse che determinano il linguaggio ecclesiale (diversamente rispetto alle rappresentazioni morali socialmente dominanti e al disinteresse rispetto alle rappresentazioni morali in genere) scaturiscono da una comprensione della società, dell'umano (e di Dio), che è primariamente orientata alla comunità e alla tradizione. Da ciò il ruolo centrale della tradizione, dell'autorità e la struttura «normativa» del contenuto ordinativo della morale (determinante anche per la comprensione di Dio all'interno della morale).

Le sfide del mutamento sociale rispetto a ciò si lasciano tratteggiare in parole-guida che entrano qui in diretta contrapposizione, come individualizzazione, storicizzazione, democratizzazione. Da ciò acquista un significato centrale per la plausibilità della morale l'accettazione di concetti come autonomia e responsabilità individuale. Criterio autentico diventa ora la creazione del presente e

---

<sup>21</sup> Cfr. per ciò che segue K.-W. MERKS, *Gott in der Moral*, in Th. LAUBACH (ed), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen - Basel 2003, pp. 39-60.

<sup>22</sup> Ho trattato queste domande in un contesto più ampio in K.-W. MERKS, *Gott und die Moral*,

del futuro, invece della conservazione di storia e della tradizione. Al posto di ciò che è tramandato e stabilito entra l'esperienza individuale, al posto dell'obbedienza e dell'auto-conformarsi agli ordinamenti della vita subentra la volontà di una loro creazione responsabile. È la svolta epocale da una morale orientata sulla comunità a una morale orientata sul soggetto. È noto che la teologia morale cattolica si è aperta da lungo tempo al tentativo di mettere alla prova la sua auto-comprensione sotto la spinta del mutamento sociale, di riformularsi e così di adempiere al proprio compito, di contribuire a una plasmazione umana della società e del mondo nel presente e per il futuro.

Al posto di un ordine (pre)stabilito, in cui gli uomini si devono inserire se vogliono trovare appagamento al loro vero essere umani, presso molti teologi morali ha guadagnato un posto centrale l'idea che è a partire dall'umano stesso, con le sue esperienze nella realtà, le sue necessità, le sue aspirazioni, i suoi ideali che la questione del giusto ordine morale deve e ha il diritto di essere posta. Per dirla senza ambiguità: non è un preteso ordine morale a determinare il vero essere umano, ma è il vero essere umano a determinare l'ordine morale.

Ciò che può ambire al nome di «morale», ciò che appartiene all'ordine morale, possono e devono scoprirlo gli uomini stessi. È il risultato dell'esperienza e della riflessione umana. L'ordine morale è espressione del «bene» e del «male» di cui gli esseri umani hanno fatto esperienza. Antiche esperienze si esprimono nelle leggi e nei divieti, nei doveri e nelle virtù e formano come tali una parte del patrimonio esperienziale umano che è trasmesso di generazione in generazione e che ci offre il terreno fertile culturale per la realizzazione di un buon essere umano. Ma la critica e la messa alla prova dell'agire e di questo stesso ordine – sulla base di nuove esperienze individuali degli esseri umani – devono restare possibili. In questo senso l'essere umano è la misura per la morale e non la morale misura dell'essere umano.

Un simile mutamento di prospettiva ha evidentemente anche conseguenze per la funzione di esperti, assunta dai teologi morali. Lui (e ormai anche lei) non si comprendono più univocamente come avvocati di un sistema di regole stabilito e di una dottrina che ad esso si rapporta. Il loro ruolo è piuttosto quello di gettare un ponte tra le esperienze degli esseri umani del nostro tempo e ciò che ci è stato trasmesso come esperienza e valutazione da uomini dei

tempi passati in forma di scritti, tradizione e dottrina ecclesiastica. Sul significato dell'esperienza per la rivelazione e la stessa fede, in particolare però per l'etica<sup>23</sup> troviamo considerazioni presso quasi tutti i moderni teologi morali.

Per buona parte ciò significa la riscoperta di una categoria, che ha giocato fin dall'antichità un ruolo nell'etica. Per Aristotele, e nel solco del suo pensiero per Tommaso d'Aquino, la morale presuppone l'esperienza: perché è nella vita e nello stesso agire che noi scopriamo mediante esperienza, in cosa consiste concretamente una vita buona. La prassi sostanziata di valore viene svelata solo attraverso e dalla prassi.<sup>24</sup> Perciò, così Aristotele – e Tommaso d'Aquino si unisce – lo studio dell'etica non è per i giovani, ma per persone con un'esperienza di vita. Questa non è per sé una discriminazione della gioventù. Perché si può essere giovani non solo dal punto di vista anagrafico (*iuvenis aetate*) ma anche – del tutto indipendentemente dall'età – dal punto di vista della moralità (*iuvenis moribus*: In EN 32vv.). Dunque: anche le persone più mature non sono immuni dall'inesperienza morale.

Con la riabilitazione moderna dell'esperienza la realtà dovrebbe riacquistare il suo posto in una dottrina morale che era diventata astratta e priva di sfumature e si riteneva erroneamente universale e senza tempo. L'esperienza deve dunque fornire alla morale nuovo accesso alla realtà. E più che l'obbedienza rispetto alle norme, è proprio essa, l'esperienza, che deve aiutare concretamente a rivolgere l'attenzione alla questione di ciò che è realmente buono, invece che a un semplice comportamento conforme alle regole.

Così per esempio Franz Böckle nella sua *Morale Fondamentale*<sup>25</sup> giunge a parlare dell'esperienza proprio nel contesto della ricerca di valori e norme. Solo dal concerto di ragione ed esperienza giungono a realizzazione le norme e i principi morali. La

---

<sup>23</sup> Un po' di letteratura: tratta abbondantemente dell'esperienza l'opera di Edward Schillebeeckx (tra l'altro con il suo contributo *Erfahrung und Glaube*, in «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», 25, [1980], pp. 73-116); F. MAAS, *God mee-maken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie* (Il fare l'esperienza di Dio nella lingua umana. Sulla forza portante dell'esperienza nella fede e nella teologia), Tilburg 1986; il quaderno tematico di «Concilium», 37 (2001): *Dio: esperienza e mistero*. Inoltre si incontra il tema esperienza in ogni teologia morale adeguata. Sull'esperienza nella morale: R. EGENTER, *Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen*, München 1974; D. MIETH, *Moral und Erfahrung*, Freiburg i.Br. 1977; F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1977.

<sup>24</sup> Cfr. K.-W. MERKS, *Gott in der Moral*, pp. 78 ss.

<sup>25</sup> F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, pp. 268 ss.

rinnovata sensibilità all'esperienza non è semplicemente una critica a un'astratta morale del diritto naturale, ma anche una critica a determinati modi di vedere il rapporto tra rivelazione e morale.

È la critica al positivismo della rivelazione, cioè a una morale derivata da comandamenti e divieti divini pre-confezionati, che si riteneva di poter trovare nella Sacra Scrittura e nei pronunciamenti dottrinali della Chiesa, e che si era immunizzata da tutte le obiezioni del «normale» e secolarizzato sapere «laico». Di fronte a questo è necessario ora riabilitare l'esperienza propria delle persone, per esempio l'esperienza delle coppie nelle questioni della regolazione delle nascite, l'esperienza dei divorziati e risposati nelle questioni della pastorale familiare, l'esperienza dei poveri in rapporto a un ordine sociale più giusto, l'esperienza di donne e uomini impegnati in politica in rapporto a un ordine di diritto socialmente sostenibile ecc.

#### 4. *L'importanza della teologia per un'etica secolare dei diritti umani*

Ritengo che quanto detto finora chiarisca senza alcun dubbio che, per me come teologo, «secolare» non è un insulto e neppure una parola sospetta, soprattutto che una contrapposizione tra secolare e religioso, tra sacro e profano nel senso di distinte sfere dell'esistenza è una rappresentazione molto dubbia. Un dualismo di questo tipo dovrebbe essere estraneo alla fede cristiana con la sua teologia della creazione e la sua cristologia dell'Incarnazione.

Ci si può chiedere pertanto, dove cercare i fondamenti di questa prospettiva dualistica. Dal punto di vista puramente storico possiamo naturalmente stabilire che qui si fa visibile un tratto del Cristianesimo, che possiamo osservare sin dagli inizi. Dire che si tratta di un influsso della gnosi e del neoplatonismo non è naturalmente una spiegazione. Io credo che aspetti del messaggio cristiano, come per esempio concetti giovannei come «mondo» e «carne», aiutino a realizzare una simile divisione, tuttavia mi appare più fondamentale un'esperienza di estraneità soprattutto sociale dei primi cristiani rispetto all'ambiente loro contemporaneo – un'esperienza che in verità restituisce la reale situazione, che però può anche portare a un'auto-definizione per così dire ascetica e da ciò assumere tratti normativi: i cristiani hanno la loro patria

altrove e l'essere stranieri a questo mondo è addirittura un segno costante dell'appartenenza a quest'altro mondo.

È noto che una corrente di fuga dal mondo si mostra sempre di nuovo nella storia del Cristianesimo, fino alla spiritualità del rinnegamento e della mortificazione di sé del XIX e XX secolo. Una simile spiritualità può essere espressione di un rifiuto di identificarsi con una situazione politica, sociale e culturale non accettata – sulla base di serie ragioni etiche e religiose. Tuttavia essa può essere altrettanto espressione di una deficitaria capacità e disponibilità all'adattamento a mutate situazioni sociali, che in realtà chiedono non astensione ma nuove forme di impegno. Non deve più con ciò essere compresa come segno di distanza critica, ma piuttosto come rifiuto.

Il Concilio Vaticano II ha negato a un rifiuto dell'impegno secolare il diritto di ritenersi particolarmente cristiano e ha proposto un impegno in questo mondo. Ancora di più, ha sottolineato energicamente che un tale impegno deve avvenire nel riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene.<sup>26</sup>

Con una simile prospettiva mutano in modo radicale le rappresentazioni di ciò che la teologia e la Chiesa devono significare per il mondo. Molto di ciò che la Chiesa in una forma passata di civiltà ha ritenuto sua propria competenza viene ora riconosciuto espressamente come competenza di altre istanze – almeno teoricamente, per fortuna spesso anche effettivamente.

Questo processo è certamente non concluso in modo pieno. Vi sono qui rilevanti posti vuoti, per esempio quando si desta l'impressione che una democrazia meriti una valutazione positiva solo se corrisponde a determinati *standard* morali della Chiesa; oppure quando politici cattolici sono costretti ad accettare per determinati problemi solo soluzioni che corrispondono alla dottrina morale della Chiesa Cattolica.<sup>27</sup>

Un simile modo di introdurre la teologia nel dibattito politico e morale-pubblico, non è quello che io intendo con la mia tesi

---

<sup>26</sup> Cfr. su questo dettagliatamente K.-W. MERKS, *Sittliche Autonomie: Wissenssoziologische Studie zu Genese und Bedeutsamkeit eines Begriffs*, in A. AUTIERO - S. GOERTZ - M. STRIET (edd), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004, pp. 11-48.

<sup>27</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Note dottrinali su alcune questioni sull'inserimento e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002 (= DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ [ed], *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 158).

secondo la quale la teologia può avere un significato per l'etica secolare dei diritti umani. Io penso ad altri aspetti.

Come può la teologia avere un'importanza pubblica, proprio anche nel rapportarsi a una cultura secolarizzata?<sup>28</sup> Riguarda prioritariamente ed essenzialmente il modo di pensare e comunicare.

Forse posso innanzitutto accennare in termini sommari: se dobbiamo rispettare l'inalienabile diritto degli esseri umani non è perché esso sta per esempio nella Carta delle Nazioni Unite, o forse in altri termini, nei dieci Comandamenti.

Chiarendo con un esempio concreto: se un teologo si esprime contro l'eutanasia con l'argomento che Dio è il padrone della vita e l'uomo pertanto non ha un diritto assoluto di disponibilità sulla propria vita, allora egli usa un argomento che proviene direttamente dalla sua fede e in questa misura deve essere definito un argomento particolare di fede.

Se però lo stesso teologo rifiuta l'eutanasia perché è dell'opinione che con essa gli esseri umani vengano lasciati soli nel loro bisogno di aiuto, o venga meno la nostra fiducia nella cura medica, oppure perché trova che in tal modo venga violato il diritto alla vita o la dignità umana, allora usa argomenti che appartengono a un ordine diverso. In questo caso egli cerca di derivare un giudizio morale dalla peculiarità dell'azione in questione e del suo significato per la vita comune degli esseri umani e di esprimerlo in un modo non comprensibile solo religiosamente.

Con ciò non voglio dire che simili giudizi, che io chiamo sommariamente «secolari», possano venire dimostrati astrattamente e stiano semplicemente slegati da ogni contesto culturale. I giudizi di valore hanno come terreno fertile e sfondo sistemi di valori certamente determinati dalla cultura, per poter essere plausibili.

Ma un simile collocamento culturale è ugualmente impregnato di elementi di razionalità e deve esserlo proprio nella nostra cultura moderna e in misura molto più consistente rispetto alle società tradizionali. Questi elementi razionali devono essere resi fruttuosi. A questo attiene anche che si debba parlare delle questioni di sfondo: quali diverse immagini dell'uomo marcano le concrete rappresentazioni normative. Per esempio quando la dignità umana

---

<sup>28</sup> Cfr. K.-W. MERKS, *Van publieke betekenis, Theologie in een geseculariseerde samenleving*, in R. HOUDIJK- J. PIEPER (edd), *Dienst aan mensen*, Baarn 1995, pp. 202-221, qui pp. 211 ss.

viene vista dagli uni nel rifiuto dell'eutanasia e dagli altri proprio nella sua ammissione controllata e motivata?

Da cui ne va che non è la perfetta razionalizzazione del discorso etico, ma che nonostante la consapevolezza della fragilità e relatività di molti nostri argomenti, si devono scoprire e coltivare i momenti di comunicazione razionale comunicabile, cosicché essi possano condurre al consenso etico o a compromessi sostenibili e alla tolleranza.

Ciò che si richiede alla teologia per un'etica della città, dello spazio pubblico, non è che rinunci a dare anche testimonianza delle proprie convinzioni. Tuttavia ciò non può essere tutto, e spesso non è neanche la strada migliore.

Il significato pubblico la teologia lo riceve là dove essa sa inserirsi nella razionalità del discorso pubblico. Questo può certamente accadere anche in forma di critica, se per esempio la plausibilità del nostro contesto di sapere e valutazione viene infranto nella sua evidenza e smascherato nella sua inadeguatezza. È richiesto in ogni caso un discorso intellettualmente e argomentativamente giustificato. È richiesto che si entri nei grandi dibattiti sociali sulla verità, la giustizia, la pace, la tolleranza, sul senso della vita e non solo, come si dice volentieri, per rendervi testimonianza, ma per inserirsi in modo concreto e raziocinante nella discussione. Questo non ha a che fare con un adattamento a basso costo e una rinuncia alla propria identità. La teologia continuerà a parlare di Dio e salvezza, di peccato e salvezza, di vita e morte e vita dopo la morte ma queste domande e questi temi non li può scambiare con risposte cortocircuitate alle complesse aporie morali della nostra epoca.

Si deve esigere dalla teologia lo sforzo intellettuale. Ciò che è importante è una profonda conoscenza di questo mondo. Karl Rahner disse una volta, se mi ricordo correttamente, che chi crede alla creazione divina non può mai possedere abbastanza conoscenze nel campo delle scienze naturali. Lo stesso vale naturalmente per tutti gli altri campi del sapere della nostra realtà, vale anche per le strutture, gli ordini e le regole della nostra società, vale per la politica, il diritto e la cultura. Tutto ciò non si deduce dagli insegnamenti ecclesiastici, ma si mostra solo nello scambio con il sapere secolare, con i concetti di valore e ordine degli esseri umani appartenenti alla nostra civiltà. Perciò la teologia non può neppure più comprendersi come pura disciplina intraecclesiale, ma si muove in un complesso campo di Chiesa, scienza, cultura, politica, cioè

essa è, in un senso rettamente inteso, scienza del dialogo in rapporto alla civiltà. Questo significa più che prendere confidenza con il computer, più anche che intendersi nell'allestimento mediatico. Tutto questo appartiene a una Chiesa e a una teologia moderna, ma resta in superficie se non ci si sa interessare alla situazione spirituale dei nostri contemporanei, cioè se non si sa entrare in un dialogo senza riserve con lo spirito e l'anima della modernità.

Qui però si pongono altri compiti che vanno al di là della diffusione di un messaggio già formulato. Le domande della società vengono prima, non le nostre risposte. Quali problemi muovono veramente la nostra società, quali dovrebbero farlo veramente? Come vengono affrontati e risolti i problemi nella nostra società e come dovrebbero forse diversamente essere risolti: come dovrebbero rapportarsi economia, tecnica, politica, morale, diritto? E infine ma non per ultimo: fino a che punto è in grado la teologia di trasformare le sue proprie categorie di pensiero e di valore a partire dalle domande della cultura per influire davvero su questa cultura? Solo dove questo le riesce, dove si presenta come partner e non più come definitoria nella ricerca di un ordine umanamente dignitoso e giusto del mondo e della società, può far fruttare la saggezza della sua tradizione. Certamente una saggezza che ha riflettuto sul fatto che essa non era già giunta al suo pieno compimento prima dell'avvento della modernità, ma che è consapevole che solo ora, nell'esperienza totalmente nuova di un mondo secolare, è possibile procedere veramente con la domanda su Dio, l'umanità, la libertà, la responsabilità, la possibile felicità e salvezza.

## 5. *Per concludere*

Nella mia lezione di commiato dall'università<sup>29</sup> ho sostenuto la tesi che la vecchia categoria del diritto divino, dello *ius divinum*, ha trovato una nuova forma nel nostro tempo nei diritti umani. La volontà di Dio si fa visibile, anche per i credenti, nella conoscenza secolare.

Questo nuovo *ius divinum*, i diritti umani, si distingue dalle vecchie rappresentazioni dello *ius divinum* non innanzitutto per i

---

<sup>29</sup> K.-W. MERKS, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Über die Menschlichkeit des ius divinum*, in «Bijdragen», 65 (2004), pp. 257-282.

suoi contenuti, ma soprattutto per alcuni tratti caratteristici fondamentali: è democratico, antropocentrico e rappresenta un processo permanente di auto-interpretazione dell'essere umano. E può perfino essere espressione per una nuova comprensione del teocentrismo: Dio ha posto la sua legge – per quelli che così vogliono vedere – nel cuore dell'uomo e non in un ordine di leggi ed essenze, dovunque esse vadano trovate.

Purtroppo in alcune cerchie di persone è diventato un atteggiamento alla moda caricare di punti interrogativi critici l'ideale e il modello etico dei diritti umani. Questo modello, si dice, è occidentale, perciò particolaristico, trasforma l'individualismo della cultura moderna in immagine guida per tutto il mondo ed eleva l'immagine europea e nord-americana dell'uomo a immagine universale. Inoltre professa un universalismo che non riconosce alcuno spazio per la specificità delle tradizioni e per le differenze culturali. Per alcuni l'etica dei diritti umani è anche troppo razionalistica e mostra troppo poca profondità spirituale, forse la si trova costruita in modo troppo secolare-immanente, manca in essa la fondazione divina. Ma proprio questa fondazione divina ci rimanda all'uomo, in modo del tutto comune, secolare.

– Nella presa di coscienza morale, come la vediamo crescere nella storia del Vecchio e Nuovo Testamento, diviene sempre più evidente che la giustizia, che Dio richiede agli uomini, ha come autentica unità di misura il Bene degli esseri umani. Dio vuole «giustizia, non sacrifici e digiuni». In questo senso è veramente l'essere umano la misura. Questo orientamento si deve lasciar guidare dal bisogno del prossimo.

– La giustizia divina nella Scrittura non è indirizzata solo ai componenti della famiglia, agli amici e ai compatrioti, ma riguarda tutti gli uomini e in modo particolare i poveri, gli stranieri, gli orfani e perfino il nemico. Anche in questo senso l'essere umano è la misura.

– Nella sua disputa con il pensiero moderno la Chiesa per lungo tempo non ha visto lo stretto rapporto tra l'etica dell'Antico e Nuovo Testamento e l'etica dei diritti umani, rapporto che consiste nel fatto che l'essere umano sta al centro. Non avrebbe potuto perciò rifiutare i diritti umani, in considerazione del loro contenuto etico e filantropico.

– Se essa tuttavia ha fatto questo, allora l'ha fatto a causa di un modello di società orientato verso l'autorità; modello che essa

coltivava in funzione di se stessa e dello Stato. L'autorità era *iuris divini*, non la libertà di ciascuno o ciascuna. Una libertà che non obbedisce alla Chiesa e decapita il re non può essere lecita. I diritti umani come effetto di questa libertà lo possono essere altrettanto poco. In un processo di apprendimento che dura da lungo tempo, la Chiesa si è resa conto che gli ideali della Rivoluzione francese erano autentici ideali cristiani, sin dalle sue origini.<sup>30</sup>

In una modalità percettiva e cognitiva culturalmente mutata, i diritti umani assumono il posto e la funzione che nella tradizione erano riconosciuti allo *ius divinum* religiosamente fondato: con i diritti umani non si mercanteggia. Questo per l'etica secolare come per l'etica veramente religiosa è un principio basilare insieme comprensivo e da rendere comprensivo.

---

<sup>30</sup> Cfr. *supra*, nota 1.

# La città come categoria teologica

di Herbert Vorgrimler

In relazione allo sviluppo delle città le scienze distinguono numerose fasi a partire dal primo apparire di insediamenti urbani nel 3500 a.C. circa.<sup>1</sup> Dapprima le città permisero la nascita delle civiltà progredite insieme al loro proprio consolidamento e alle loro tradizioni caratteristiche, cui appartengono sia le prime religioni avanzate che le loro riflessioni, le teologie.

In questa sede non è possibile approfondire nel dettaglio la storia molto diversificata degli sviluppi delle città e i processi di riflessione connessi a questi nel passato, la cui eredità è in parte teologicamente rilevante ancora oggi. Si può menzionare la nascita di un nuovo tipo d'uomo nell'alto medioevo, dell'uomo «urbano», «colto», a partire dal tardo medioevo quello del cittadino provvisto di diritti e di doveri, del cittadino cioè con il suo modo proprio di essere cosciente di se stesso, con la sua richiesta di partecipazione e di responsabilità nei processi decisionali, anche se i conflitti con le autorità temporali o ecclesiastiche erano inevitabili. Da un lato la presa di coscienza della libertà civile ostacolò un comportamento di conformità acritica, dall'altro lato sorsero delle iniziative di impegno sociale, che non erano più supportate principalmente dal desiderio di una ricompensa celeste, ma che facevano riferimento a situazioni concrete di sofferenza. In direzione opposta, in contrasto con le

---

Traduzione di Lucia Morandi

<sup>1</sup> Cfr. F. KOLB, *Die Stadt im Altertum*, München 1984; L. BENEVOLO, *Die Geschichte der Stadt*, Frankfurt a.M. - New York 1986<sup>3</sup>; R. SENNETT, *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*, Frankfurt a.M. 1991; K.M. SCHMALS (ed), *Metropole, Weltstadt, Global City. Neue Formen der Urbanisierung*, Dortmund 1992; W.A. MEEKS, *Urchristentum und Stadtkultur*, Göttingen 1993; F. CARDINI (ed), *La città e il sacro*, Milano 1994; J. FRIEDRICH, *Stadtsoziologie*, Leverkusen 1995; J. LE GOFF, *Die Liebe zur Stadt. Eine Erkundung vom Mittelalter bis zur Jahrtausendwende*, Frankfurt a.M. 1998; A.C. DI SPACCAFORNO (ed), *Città costruita. Qualità del vivere. Desideri, valori, regole*, Genova - Milano 2002.

conquiste cittadine, si collocavano i movimenti pauperistici, che ottennero, con san Francesco d'Assisi, l'approvazione ecclesiastica e videro riconosciuta la loro rilevanza teologica. Giova ricordare, inoltre, i grandi processi della storia delle idee dell'Umanesimo e dell'Illuminismo, che caratterizzano ancora oggi la teologia europea, in particolare attraverso la nozione di storicità del pensiero e attraverso il postulato di rendere plausibile la fede e la teologia di fronte al criterio della ragione critica.

Nel XIX secolo le strutture urbane e con esse gli abitanti delle città erano caratterizzate in misura sempre maggiore dall'industrializzazione. Le grandi città che stavano sorgendo in questo periodo erano influenzate da incisivi movimenti di rottura con le tradizioni. Le masse di uomini che si trasferirono nelle città non si fecero integrare nel sistema cittadino esistente; nacquero, così, i quartieri poveri con un proletariato improntato a valori materialistici e pragmatico-ateistici. La teologia e la Chiesa non tennero adeguatamente conto degli interrogativi connessi a questi cambiamenti e solo nel XX secolo questi quesiti trovarono risposte sicure nella *Teologia delle realtà terrene*, nella *Teologia del lavoro* ecc., nelle encicliche sulla dottrina sociale e nel concilio Vaticano II. Di notevole interesse è la nozione del concilio (in *Gaudium et spes*, 19-21) riguardo alla corresponsabilità dei Cristiani, dei loro comportamenti e delle loro immagini distorte di Dio di fronte all'avanzare dell'ateismo.

Lo sviluppo radente e globale successivo condusse a quel fenomeno, che nelle analisi scientifiche viene chiamato «urbanizzazione terziaria», in base al quale le città non sono più caratterizzate principalmente dall'industria. Nei sistemi urbani l'abitazione e il lavoro sono separati, a seguito della costruzione di reti stradali di collegamento, ambedue possono trovarsi anche nella periferia più lontana delle città. Le città sono ormai più a disposizione di amministrazioni pubbliche e aziende di servizi a terzi e offrono spazi abitativi relativamente accessibili a «stranieri», immigrati in città e a vittime socialmente emarginate delle «nuove povertà». I grandi centri del primo mondo, e ancor più le megalopoli del terzo mondo, sono circondate da quartieri periferici poveri, gli *slums*, i cui problemi appaiono quasi irrisolvibili.

La complessità di questa situazione vieta di per sé di esprimere giudizi generalizzanti, si possono, tuttavia, tracciare alcuni punti di uno schema a grandi linee, che possono servire a un avvicinamento alla nostra tematica. Oggi coesistono forme molteplici di vita. Non si

può più parlare, infatti, semplicemente di città caratterizzate da una realtà urbana e di una campagna caratterizzata da una realtà rurale. Ce lo impedisce, per esempio, la divisione, la mobilità del lavoro separato dall'abitazione, il desiderio di molte persone provenienti dalla realtà rurale di migliorare le proprie condizioni economiche in un ambito urbano, così come il desiderio di molti cittadini di abitare nella natura. Tuttavia, entro certi limiti, si possono distinguere delle mentalità – per evitare di usare l'espressione infelice di «tipi di uomini» – differenti le une dalle altre e cioè in modo tale, che ciò che non è contemporaneo, esiste contemporaneamente. Si indicano a questo proposito alcune caratteristiche relative alla religione e alla teologia.

Più precisamente individuabile all'inizio, la forma di vita rurale, i cui esponenti in seguito alla migrazione si trovano ora anche nelle città, era connotata da un rigido legame ai modi di pensare e agli schemi di comportamento tradizionali. Nella religiosità popolare dominava la concezione di una creazione e di una società ordinata in base a una gerarchia voluta da Dio. In questo ordine gerarchico Dio e i suoi santi corrispondevano al vertice della piramide dei valori. Ciò significa che i colpi del destino erano da accettare in quanto voluti da Dio, ma ci si poteva e doveva appellare a Dio per un comportamento di tipo eccezionale. Grazie a rituali magici l'uomo riteneva di poter intervenire nei processi della natura. I problemi concreti della vita erano risolvibili grazie a un rigido orientamento ai suoi Comandamenti. Dio era considerato dal punto di vista dell'egemonia sulla terra, ma anche dell'uso, dell'utilità. Altrettanto utilizzabile e utile era l'appello a numerosi santi, competenti in relazione a concrete occasioni particolari, anche se non poté essere evitata ovunque la ricaduta nel politeismo pagano. Immediatamente sotto il vertice della piramide veniva la gerarchia ecclesiastica. Il comportamento ecclesiastico conforme era caratterizzato dallo schema del comando e della sottomissione. La forma di questa mentalità teologica viene comunemente denominata con la parola «fondamentalismo».

Per la sua preparazione e formazione scientifica la gerarchia ecclesiastica dal canto suo apparteneva di per sé, a prescindere dalla sua origine, al settore urbano, ma la sua mentalità corrispondeva ampiamente a quella della religiosità popolare rurale. A ciò apparteneva anche la tendenza alla ripetizione acritica di stereotipi. Nell'osservanza del suo compito di proteggere il patrimonio tramandato

della fede e le antiche tradizioni si atteneva ai principi gnoseologici, antropologici ed etici dell'alto medioevo, che essa cercava di imporre ai «subordinati» che non di rado erano considerati esseri infantili. L'autorità gerarchica insisteva su enunciati veritativi (Catechismi), che erano da accettare in base all'autorità di chi li enunciava. Solo in casi eccezionali essa mostrò una competenza dialogica con la mentalità e la scienza contemporanee. Inizi di tendenze profetiche vennero facilmente insabbiati, relegati a nient'altro che a qualcosa di puramente simbolico. Nelle sue solennità l'autorità ecclesiastica conservò il bene fondamentale e attraente per molti uomini della «memoria collettiva», anche se non sempre riuscì a sottrarsi a spettacoli messe in scena e ad auto-rappresentazioni.

In contrapposizione a ciò la città si propone come categoria teologica. Noi partiamo dall'ipotesi che, almeno qui in Europa, ci siano ancora elementi della città «classica», anche se influenzata in un senso moderno e che esistano, inoltre, ancora uomini influenzati in un senso moderno-urbano. Essi vivono in un'atmosfera, in cui la sfera privata e quella pubblica sono separate l'una dall'altra. Poiché gli schemi culturali e le norme hanno perso sempre più la loro plausibilità e, poiché questi uomini non si lasciano convincere ad avere comportamenti conformi, l'individualizzazione risulta il connotato costitutivo della loro esistenza. Essi riconoscono incondizionatamente la pluralità delle forme di vita e delle convinzioni religiose; vivono in un contesto che è stato chiamato la «maggioranza delle minoranze». Di qui è nata l'affermazione indiscussa della tolleranza. Convinzioni religiose, interessi o tendenze non vengono rifiutati, ma non si accetta più che siano monopolio istituzionale delle Chiese. Mondi di senso religiosi a se stanti possono sorgere. La città moderna, in quanto tale – ancora – esiste, offre grandi possibilità di formazione, corsi di specializzazione e informazione. A ciò appartengono in relazione alla nostra tematica soprattutto le università, non là dove esse sono influenzate primariamente da Facoltà tecniche o scientifiche, bensì da Facoltà umanistiche. L'uomo moderno urbano è flessibile e mobile, e nella forma maschile «lui» comprendo naturalmente anche la donna: «l'uomo» è una forma breve convenzionale. Egli rifiuta di lasciarsi determinare esternamente dall'organizzazione ecclesiastica; poiché vuole ed è in grado di cercare da sé una patria anche in campo religioso, non si lascerà certamente sottomettere dall'esterno a un sistema parrocchiale, all'appartenenza obbligatoria a una precisa

parrocchia territoriale con dei pastori d'anime scelti non insieme a lui, bensì dall'alto. Quest'uomo non comprende perché di domenica in domenica dovrebbe ascoltare prediche monologiche basate sulle preferenze tematiche e sui giudizi di valore di un determinato parroco. Egli non avrà nessun tipo di rapporto interiore con una liturgia, in cui egli stesso non è coinvolto, in cui non ha la possibilità di coagire attivamente, in cui mentalità, quali per esempio «il disprezzo del mondo terreno», «la nostalgia del mondo celeste», sono tramandate da lungo tempo nei secoli passati in testi, che egli stesso non riesce più a fare propri. E ciò accade perché egli vuole riferirsi al metro di misura della propria coscienza, in una responsabile auto-determinazione secondo coscienza, nel senso dell'autonomia kantiana.

Il luogo di questa libertà autodeterminata, il *locus theologicus*, in cui questa auto-realizzazione, la stessa auto-realizzazione di Dio è possibile in base a una libera decisione, è la città coniata in senso moderno (anche se sotto il segno della mobilità estende le sue braccia sino all'*hinterland* più lontano). Essa è libera dalla costrizione della conformità e dalla pressione delle convenzioni (là dove nella «campagna» questa libertà dovesse esistere egualmente, ciò è dovuto al fatto che la campagna è diventata «urbana»).

Ora, cosa significa, in una prospettiva più precisamente teologica, quanto detto finora? Ci sia permesso di riprendere, nell'anno in cui ricorre il centenario della nascita di Karl Rahner, alcuni dei suoi pensieri fondamentali. Una sua frase citata spesso prevede che «Il credente di domani sarà un mistico, cioè una persona che ha vissuto qualcosa esperienzialmente, oppure egli non esisterà più».<sup>2</sup> Nel contesto di questa previsione Rahner richiama l'attenzione sul fenomeno opposto a quello della propria esperienza personale in relazione all'edificio della fede. Si riferisce cioè a quell'edificio della fede, che un uomo non si è fatto proprio in un senso realmente personale, bensì che gli è stato imposto dalla socializzazione religiosa e dall'indottrinamento, come viene detto testualmente. L'esperienza base di una fede responsabile anche rispetto al pensare è quella della trascendenza. Essa nasce sia in ogni domanda dell'uomo in relazione alla questione «da dove vengo» e «dove vado», qualora essa sia posta in un senso sufficientemente profondo e radicale, sia in ogni superamento della conoscenza del particolare rispetto

---

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 voll., Einsiedeln 1954-1984, VII, p. 22.

al tutto sia nella riflessione sull'orizzonte infinito della conoscenza umana. L'esperienza della trascendenza nasce, infine, anche là dove un uomo non esprime l'esperienza del sé in simili concetti filosofici. La mistica dell'esperienza della trascendenza è una mistica fatta di cose e di incontri quotidiani; è fondamentalmente antielitaria. Tuttavia, essa presuppone un uomo, che da un lato non si sottrae alla riflessione, che vive consciamente in contrasto alla smania dell'uomo di carriera e di piacere, e dall'altro si riferisce a un uomo che è in grado di formulare e comunicare in parole, ciò che egli ha vissuto nell'esperienza della trascendenza.

Quando l'uomo nella sua esperienza trascendentale va oltre il senso delle singole realtà concrete, allora sfiora ciò che è intangibile, incontra il mistero per eccellenza. Trova ciò che è alla base dell'esistenza, il suo fondo segreto. La ricerca religiosa dell'uomo moderno – nella sua forma breve ed equivoca, a cui sopra ci siamo riferiti – è sensibile a una risposta, che lo rimanda al mistero più profondo della sua esistenza. Quest'uomo è però altrettanto diffidente nei confronti dei tentativi degli altri uomini, a prescindere da qualsiasi autorità, di appropriarsi di questo mistero, a oggettivarlo in un discorso. Il fondo misterioso di tutto l'essere non permette di disporre di sé. Tuttavia, l'uomo può percepirlo non solamente da una lontananza distante. Egli può interpretare il suo essere, la sua vita, la creazione nelle sue molteplici sfaccettature che gli sono state donate da una bontà benevola, o meglio a partire da un amore superiore. Ed egli si vede nella stessa condizione pari agli altri uomini. In ciò giace un rafforzamento e un chiarimento dei suoi impulsi ereditati umani, umanitari e umanistici, che si trovano riassunti nella seguente regola d'oro – valida sia per la Cina avanti Cristo, sia per Gesù che per Kant –: l'altro, il prossimo, lo straniero, lui è come te, gli è stato elargito il dono della vita, a prescindere dalla sua *Weltanschauung*, la sua religione o confessione. Da ciò consegue la massima etica: «abbi un profondo rispetto per la vita» (Albert Schweitzer). Se l'«homo religiosus» vive in un contesto specificatamente cristiano, allora può chiarire il suo rapporto con il divino in tre modi.

– Il divino è per lui, come già detto, l'origine di tutto l'essere, è per lui la fonte della vita. Ma Dio non è un fattore singolo né interno al mondo né interno alla storia. Dio va concepito come colui che crea, che sostiene e che rende possibile ogni ulteriore creazione, va inteso cioè come il fondamento assoluto sovrano. Solamente la

religiosità popolare non illuminata lo considera nella sua visione del mondo come un fattore che si può calcolare, influenzare. Con questa concezione di Dio è dato all'uomo non solo il potere, bensì anche il dovere di gestire, in base alla propria responsabilità di coscienza, la propria vita con i suoi problemi, la sua convivenza con il mondo umano circostante, il suo rapporto con l'ambiente. Il fondamento divino rispetta le sue capacità e la sua libertà. L'esistenza di un fondamento che crea ogni cosa si può dedurre teoreticamente, ma non si può né studiare né dimostrare. Poiché gli scienziati hanno a che fare solamente con dei singoli fattori immanenti al mondo, Dio non attiene al campo delle loro ricerche, e poiché Dio non appartiene loro, là non trovano posto neanche i «Comandamenti di Dio». Il valore etico è il prossimo, il comportamento nei suoi confronti nel senso della regola d'oro.

– Se l'uomo, qui tematizzato, è collocato nel contesto della comprensione cristiana dell'essere, allora il fondamento divino che non è disponibile non gli è, tuttavia, lontano, in una distanza che lo rifiuta. Però egli non lo percepisce dapprima con la riflessione, bensì con la fede, che gli è stata donata in un modo inspiegabile. Dio vive e parla nel suo proprio intimo, nel centro di ogni uomo, dove si trovano ancora, le une accanto alle altre, le capacità più disparate, nel cuore dell'uomo. Da qui traggono origine le interpretazioni positive dell'essere, gli impulsi costruttivi della convivenza: «Poiché l'amore di Dio è infuso nei nostri cuori attraverso lo Spirito Santo, che ci è stato dato» (Rom 5,5). Gli atti religiosi, la professione di fede, la preghiera assolutamente personale, ben lontana dalle formule in rima stampate, ripetute della religiosità popolare hanno la loro origine e la loro autenticazione nel cuore. In prospettiva teologica le convinzioni della fede che hanno sede qui, nel cuore, hanno un'importanza primaria, perché sono create da azioni dirette e individuali dello Spirito Santo. Le tradizioni ecclesiastiche della fede sono nate dalla riflessione e dalla comunicazione di queste azioni dello Spirito. La loro traduzione in formule di fede, Dogmi e Catechismi ha un'importanza solamente secondaria rispetto al «catechismo del cuore» prodotto da Dio. Il Vaticano II ha ricordato questo senso della fede, «*sensus fidei*», creato da Dio e la sua importanza (*Lumen Gentium*, 12). Ora ci si potrebbe aspettare l'obiezione, che anche la religiosità popolare abbia un'importanza primaria, in quanto creata direttamente dagli impulsi dello Spirito divino. Quest'ultima, l'iniziativa dello Spi-

rito, non può però essere negata a nessun uomo, quindi neanche ai sostenitori di una religiosità popolare. Se, tuttavia, un edificio di concezioni religiose viene accettato passivamente unicamente attraverso l'indottrinamento e la socializzazione religiosa, in modo tale che non possa esistere di fronte al foro della ragion critica né possa essere difesa in dialoghi argomentativi, allora non si può parlare seriamente di una coscienza della fede. Un uomo che sia sostenuto da questa coscienza mediata dalla riflessione e responsabile della fede si aspetterà che lo Spirito divino era, è e sarà all'opera anche al di fuori del cristianesimo, anche al di fuori delle religioni, nonché nei cosiddetti pagani e atei. Fino a che punto, tuttavia, questa capacità insieme allo Spirito divino venga riflettuta anche in modo cosciente, non può esser precisato dall'esterno. In ogni caso: l'azione dello Spirito di Dio è metastorica.

– Nella sua impronta cristiano-religiosa l'uomo incontra una figura storica decisiva: Gesù di Nazareth. Il contesto moderno-urbano con le sue possibilità di studio e di formazione gli permette di mantenere l'adorazione di questo Gesù libera da falsi caratteri di stampo mitologico e antropomorfo. Se Gesù è stato l'uomo da Dio costituito in pienezza, in un modo unico e imparagonabile, allora egli non era una sorta di creazione mista di divino e umano, un Dio che cammina sulla terra. Inoltre, se era il dono più prezioso del Padre creatore all'umanità, allora Gesù non era venuto per compiere davanti a questo Padre benevolo *a priori* atti di soddisfazione mediante il suo sangue per i peccati dell'umanità e per placare un Dio mosso all'ira. La cultura moderno-urbana mette a disposizione dell'uomo, che riflette e cerca, l'ermeneutica per una concezione illuminata di Dio, e a ciò appartiene anche il mettere a disposizione criteri per archiviare gradualmente immagini di Dio inventate dagli uomini – o forse sarebbe meglio dire figure di idoli.

Gesù di Nazareth è un fenomeno unico nella storia delle religioni, perché nonostante il prezzo che ha dovuto pagare per questo, ha percorso il cammino della sua vita in modo coerente fino alla fine. Egli ha inteso ciò come un andare fiducioso verso Dio. Nel messaggio della sua resurrezione – non rianimazione! – la tradizione cristiana dichiara che lo stesso Padre di Gesù ha riconosciuto il cammino, la prassi e l'annuncio di Gesù. Gli uomini che riflettono e che sono informati vedono che non si trova una fede paragonabile a questa nella storia delle religioni. Con ciò è data all'uomo, che pensa, la possibilità di non subire passivamente la sua morte, in

quella rassegnazione che è propria della religione popolare. La morte appare solamente allora molto più degna di essere vissuta, quando essa è un cammino cosciente verso la dimensione della trascendenza infinita, verso il Padre, in un esercizio continuo del morire. Con ciò appare anche il criterio per affrontare la vita, un nuovo senso dell'ascesi: un aiuto contro le «tentazioni» della modernità, contro la fuga in una catena senza fine di consumi e di piaceri, contro il senso di perdita che minaccia costantemente l'uomo moderno, contro la banalizzazione quotidiana della concezione della vita.

Tuttavia, con ciò è dato solamente il significato individuale più alto della figura di Gesù di Nazareth. Nel suo annuncio di Dio c'è un monito contro l'estremo individualismo religioso («egoismo della salvezza»): non esiste solamente di volta in volta il «mio» Dio. Gesù annunciò la profonda unità dell'amore verso Dio e dell'amore pratico-concreto verso gli uomini. Questo primo amore non si può trovare senza l'altro amore; quest'altro vale non solo per il prossimo, non solo per il proprio io, bensì addirittura per il nemico. In ciò giace un enorme potenziale per gli uomini creativi per capire le condizioni della nascita di inimicizie e per ricercare le cause delle aggressività, per scoprire le possibilità di come può essere neutralizzata la regola comportamentale di azione e reazione, come i conflitti possano venir risolti. Di qui diventa chiara la forza umanizzante del messaggio capito e fatto proprio di Gesù. Il prossimo non appare più solamente, come nella religione popolare, come il mezzo, tramite il quale uno può allenare le sue virtù, al fine «di andare in paradiso» attraverso ciò. Il prossimo viene rispettato nella sua peculiarità, anche nell'inimicizia, e non viene usato come mezzo per il fine.

Ora, si mostra ancora una volta una differenza notevole tra ciò che abbiamo chiamato «mentalità della cultura moderna urbana» e ciò che schematicamente è stata denominata «mentalità della religione popolare rurale». Con la riserva che, ogni eccezione conferma la regola, si può ben dire che: nel contesto religioso popolare con il suo *deficit* di riflessione manca l'attitudine a discorsi religiosi, o detto in altre parole: persiste vastamente l'incapacità di dialogo in relazione ai contenuti, all'importanza e alla prassi della fede. Gli interrogativi di una «fede» spontanea vengono semplicemente respinti, spesso facendo riferimento al dovere della fede che è stato inculcato con l'educazione: «Ciò si deve proprio semplicemente credere». Anche in un'altra relazione oltre che in quella religiosa

si può osservare questa incapacità di dialogo. Relazioni di coppia vengono vissute, spesso vistosamente, senza parole. L'uomo che è caratterizzato dalla città è un uomo dei discorsi, del dialogo argomentativo. Ora, quando numerosi uomini di questo genere si ritrovano insieme a discutere sugli interrogativi della loro religione, quando si scambiano le loro esperienze riguardo a Dio, quando si confrontano con il ricordo di Gesù di Nazareth e con i suoi influssi – si potrebbe dire qui: quando fanno in questo modo teologia – e quando stabiliscono un accordo – allora nasce la comunità di fede. Il presupposto per una comunità non è una precisa posizione sociale, ma sicuramente un certo livello intellettuale, e ciò ha in gran parte a che fare con la mentalità moderna cittadina. A questo presupposto appartiene la capacità del ricordare. La comunità di fede è una comunità della memoria e del racconto. La comunità di fede, che qui si intende, non è identica a una «comunità di base», dal momento che una comunità di base presuppone una convivenza anche ad altri livelli oltre a quelli del dialogo, per esempio la convivenza nei quartieri o un lavoro comune. La comunità di fede ha le sue radici in relazioni amichevoli, tra *partners* o nelle famiglie, che si riuniscono. Se in questi incontri nasce un'intesa sulla fede, su fondamentali convinzioni religiose, allora può nascere il desiderio della preghiera comune sotto l'impulso dello Spirito di Dio. Mentre la preghiera comune nella religiosità popolare non nasce dallo scambio di esperienze religiose, ma consiste nella ripetizione di formule tramandate (Rosario, Angelus, Benedicite), la preghiera della comunità di fede, che qui si intende, trova la sua espressione spontanea, anche in uno stare l'uno con l'altro e l'uno per l'altro. Generazioni più anziane e più giovani sono in essa riunite. In ciò si esprime la «Chiesa nel particolare».

Dalla percezione della miseria umana, proprio nella sua forma specifica dei grandi centri urbani e dal riconoscimento dell'unità dell'amore di Dio e dell'amore per il prossimo nascono iniziative sociali pratiche. La fede comune viene sottoposta a esame in relazione alla sua portata nella compassione pratica, l'ortoprassi viene convalidata come criterio per l'esattezza di una ortodossia. Un «centro di preghiera», che non sia basato sulla prassi, non sarebbe una comunità di fede in senso cristiano, e non sarebbe neanche una «Chiesa nel particolare». Un'ipotesi fondata conduce a pensare che il futuro della fede cristiana sotto il segno della ragion critica e dell'Illuminismo si deciderà a partire dall'esistenza di queste

comunità di fede sostenute dalla convinzione e dalla prassi. Si può ricordare l'esistenza di comunità di fede all'interno delle case nel giudaismo. Queste comunità, che vanno spesso oltre il cerchio ristretto della famiglia, riunite nel dialogo, nella preghiera e poi anche nel rito, hanno tenuto viva la fede ebraica al di là dei *progrom* e di strascichi violenti, anche là dove le strutture di comunità erano rotte già da molto tempo e le case di Dio distrutte. Quando le strutture ecclesiastiche popolari si rompono, quando la religione popolare viene vagliata criticamente e la situazione ecclesiale teologica non viene più stabilizzata da iniziative gerarchiche, allora si mostrano le possibilità della fede e della teologia «dal basso», proveniente dai piccoli gruppi e dalle comunità. Ciò non significa la contestazione contro «l'alto». Nella misura in cui le piccole comunità di fede sono convinte della necessità di un legame anche dell'esperienza più intensa di Dio con la tradizione apostolica, in tale misura cercano il dialogo e un accordo pacifico con l'«autorità più alta». Affinché si realizzi un'unità reale con questa, è supposto naturalmente che questa si sforzi in modo convincente e dialogico di raggiungere un'unità e un accordo. La moderna situazione urbana con la sua vastità e la mobilità degli uomini fa apparire inefficaci sin dall'inizio i moniti per esempio di scomunica o di esclusione dai sacramenti della Chiesa. Ma non solo la speculazione con delle misure costrittive diventerà illusoria. Le possibilità di formazione e di pubblicazioni della città moderna rendono possibili una comunicazione teologica degli uomini «dal basso», cosicché l'«autorità più alta» non può (più) avanzare in misura sempre maggiore la pretesa ad avere un monopolio della conoscenza e della competenza. Nessuno, cioè, metterà in discussione il suo diritto ad avere le proprie convinzioni e il proprio annuncio in merito alla fede e all'*ethos*. Con ciò essa si vede, però, esposta all'interrogativo, se da parte dei destinatari del suo messaggio si arriverà a una ricezione o a un suo rifiuto. Questo problema cambierà il suo pensiero e il suo linguaggio nel tempo.

Nonostante tutti i giudizi positivi riguardo alla città moderna (qua e là ancora esistente) con le sue possibilità umane e teologiche, non devono essere tralasciati naturalmente i suoi lati oscuri: anonimità, «nuove povertà», miseria nascosta, droghe, prostituzione, mafia e speculatori, criminalità, bische e così via. Basti averli ricordati in questa sede sommariamente. Per uomini credenti cristiani, che vivono in un «mondo a se stante», come minoranza

nella «maggioranza delle minoranze», si pongono soprattutto due compiti, che comportano un enorme sforzo.

Da un lato rimane valido l'appello dai tempi dei primi Apostoli a non conformarsi al «mondo» (in senso negativo). Esegeti del Nuovo e Antico Testamento hanno indicato la possibilità, ma anche la necessità della creazione «di una società dei contrasti» composta da credenti, non solo a causa della fedeltà alla propria tradizione tramandata e alla propria convinzione, bensì anche per la testimonianza dell'attendibilità del Vangelo, testimone in contrasto con ciò che è comune e norma. Modelli differenti di una riuscita convivenza umana devono mostrare ad altri le possibilità di alternative umane. Anche da qui nascerà una nuova «teologia contestuale».

Dall'altro lato anche nelle deformazioni e nei danni provocati dal vivere moderno dei grandi centri sono da riconoscere tracce di vera umanità (per esempio: la solidarietà delle vittime, le forme di reciproco sostentamento tra i senza tetto e alcolizzati, la divisione del poco), che possono esercitare uno stimolo efficace nei cerchi della cittadinanza apatica e silenziosa. Nella riflessione teologica è da porsi l'interrogativo, se queste tracce non appartengano, perlomeno in parte, a quel campo che si chiama «l'essere cristiani in forma anonima». Poiché anche i più poveri dei poveri non sono abbandonati dallo Spirito di Dio. Anche questa considerazione influenzerà una nuova forma della teologia, una teologia che si presenta in punta di piedi, umile, addirittura timorosa. *Chances* teologiche della città.

# La teologia come diaconia politica

di *Leo Karrer*

## 1. *Delimitazione del tema*

Prima di affrontare l'ampia e profonda sfida rappresentata da questo tema, vorrei delimitare la problematica precisa per il limitato spazio di questa relazione. Né «diaconia» né «politica» sono concetti univoci dal punto di vista semantico. Con «diaconia politica» non intendo in primo luogo la diaconia quale pragmatica politica nel contesto del potere, dello Stato e dell'ordinamento sociale, bensì nel senso più ampio della responsabilità nei confronti della dimensione sociale e di una sua gestione che miri al bene dell'insieme. La diaconia non si riferisce dunque solo alla politica strategica e tattica, bensì alla strumentazione di regole culturali, sociali, mediali, strutturali e anche su base di scommessa, di decisioni e soluzioni di problemi circa ciò che definisce la dimensione pubblica, che a sua volta rappresenta un concetto quasi mitologico. In tal modo intendo anche il concetto di urbanità all'interno del disegno di questo convegno, vedendola come apertura verso la realtà attuale che è differenziata e consta di una modalità di vita secolare e di una mobilità, caratterizzate dal fatto che lo stile di vita della città si è già da lungo trasposto anche nelle campagne.

Nel corso di queste riflessioni vorrei entrare nel merito della recente discussione circa la diaconia in teologia e tentare di offrire una giustificazione teologica della cogenza della teologia intesa come diaconia. Si pone quindi la domanda circa il profilo determinante per gli attuali compiti domestici della teologia a partire dall'ambiente umano ovvero sociale. Nella tensione tra pretesa e

realtà vanno poi almeno brevemente nominati vie e aspetti concreti, di come la comunità teologica potrebbe farsi carico della sua funzione intesa come diaconia.

## 2. *Teologia e diaconia: una simbiosi giovane*

### a. Stralci dal passato recente

Su invito della Conferenza delle Chiese Europee (KEK) e della Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Graz all'inizio di luglio 2002 si sono trovati a Graz più di 60 rappresentanti – tra uomini e donne – di facoltà teologiche e responsabili della formazione teologica di ben 24 paesi europei. La consultazione affrontava il tema: «Il futuro della teologia». In virtù della presenza delle tradizioni riformate, cattolico-romana e soprattutto dell'ortodossa risultavano rappresentante le più significative confessioni cristiane. Sono state affrontate molte questioni concrete. Fuori discussione è rimasta in linea di principio l'importanza della teologia ai fini della discussione etica ed etico-sociale come pure per fornire impulsi all'agire. A partire da ciò si è espresso l'auspicio di una cooperazione più ecumenica e internazionale.

A metà settembre 2002 ha avuto logo l'XI Congresso Europeo di Teologia a Zurigo sul tema «Vita: Concezione. Scienza. Tecnica», organizzato dalla Società scientifica di Teologia (Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie), evangelica, e dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Zurigo. La teologia intende sostenere la sfida di quale rilevanza assuma la ricerca di singole scienze della vita in funzione della fede cristiana ovvero della sua concezione della realtà. La concezione della vita che sta alla base dell'osservazione scientifica rimane spesso irriflessa e inesplorata, sebbene sia proprio questa a determinare i fini della ricerca e della sua traduzione tecnica, volendo prescindere del tutto dagli interessi e dai riguardi economici. Solo all'interno di uno scambio interdisciplinare ci si può accostare ai problemi in maniera adeguata e sensata.

La Società Europea di Teologia Cattolica, che conta oltre 110 membri in 20 paesi, ha organizzato tra l'agosto e il settembre 2004, un congresso a Friburgo sul tema «Fantasmi della paura nell'Europa d'oggi – Provocazione alla teologia».

Tutti e tre gli elementi citati segnalano come la teologia intenda svolgere il proprio mandato tenendo conto delle condizioni sociali. Questi pochi punti programmatici dalle agende delle istituzioni e organizzazioni teologiche potrebbero tuttavia dare l'impressione che la teologia venga praticata in maniera ovvia sull'orizzonte dell'attuale sviluppo (europeo). Ritengo in realtà che non si tratti però di altro, che di un primo sentore di compiti che si stanno ancora profilando. Tuttavia anche queste sono risorse cui si devono auspicare forza e fantasia per il futuro. Con il presente saggio intendo provare a dare alcune modeste indicazioni.

#### b. La diaconia nella discussione della teologia pratica

Nel titolo della mia relazione compaiono diversi concetti che dal punto di vista semantico (ovvero del loro contenuto) ed emozionale contengono o possono destare delle associazioni assai diverse. Tanto più si deve dunque dare conto di cosa si intenda con «diaconia». Di seguito intenderei cercare di avvicinarmi alla realtà della diaconia sullo sfondo della situazione sociale ed ecclesiale, concentrandomi per motivi di tempo solo su alcuni aspetti essenziali.

Il rapporto tra *caritas* (ovvero impegno caritativo) e comunità, oppure tra diaconia e teologia dal punto di vista della prassi e della teoria è una sfida giunta a maturazione cosciente appena negli ultimi decenni.

Già nel documento *Pastorale: Die Gemeinde* si può leggere: «La comunità non è pensabile senza *caritas*, senza mutua cura fraterna. Qui ogni membro della comunità deve impegnarsi in una qualche maniera»<sup>1</sup>.

La *caritas* ovvero la diaconia è stata inserita da oltre vent'anni nella discussione della teologia (pratica) quale elemento essenziale dell'esistenza cristiana o ecclesiale (R. Zerfass, N. Mette, K. Koch, H. Steinkamp, J. Sayer, O. Fuchs, H. Pompey ...). L'ispirazione è giunta senza dubbio dalla teologia politica, dalla teologia della liberazione «quale riflessione critica sulla prassi nella luce della fede» (G. Gutiérrez) e del movimento delle comunità di base, dalla discussione circa la teologia della comunità ovvero le funzioni basilari dell'agire ecclesiale, soprattutto però dall'aver preso

---

<sup>1</sup> Documento edito su mandato della Conferenza Episcopale Tedesca dalla Conferenza dei Teologi pastoralisti: *Pastorale. Die Gemeinde*, Mainz 1970, p. 70.

coscienza delle sfide derivate da una situazione di malessere a livello mondiale. Sullo sfondo si stagliavano naturalmente le ispirazioni del concilio Vaticano II, soprattutto lo spirito della *Gaudium et spes*. La vivacità di tale discussione è apparsa anche nella critica alla vita comunitaria, che delega la *caritas* solo a specialisti del settore o a *Caritas* organizzate e anche la diaconia professionale alle grandi imprese caritative, ritirandosi sul terreno dell'annuncio e della liturgia.<sup>2</sup> Oppure come mi disse una volta un parroco: «Sai, mio compito sono l'annuncio e la liturgia. Per la caritas non trovo tempo; per quella ho il mio operatore sociale». Ciò corrispondeva in larga misura alla mentalità secondo cui l'annuncio e il culto divino sarebbero le attività proprie della Chiesa, mentre i compiti sociali e caritativi si troverebbero quali problemi mondani per così dire nella sfera missionaria:

«Gli ampi 'spazi previ', tra cui rientrano anche alcune questioni del problema sociale, non sono essenziali oggi per noi ... si tratta di trovare nuove forme per ricondurre [la gente] a casa».<sup>3</sup>

Questa discussione è infine riuscita a superare in maniera decisa la «perdita di diaconia» nella coscienza della comunità media e nella discussione teologica? Se si pensa alle petizioni e raccolte di firme avutesi nel corso dell'anno 1995, i problemi intraecclesiali sembrano ancora dominare la scena.<sup>4</sup> D'altra parte un ampio studio sui gruppi ecclesiali che operano in favore del Terzo Mondo ha mostrato chiaramente quale potenziale di impegno sociale e politico si può «reclutare» dalle comunità e dalle associazioni cristiane, ma anche quante difficoltà incontrino tali gruppi nelle nostre comunità «imborghesite».<sup>5</sup> Rimane ancora da vedere se la teologia accademica sarà in grado di mettere in movimento la mentalità delle comunità, dato che le sue discussioni spesso restano arenate in teorie astratte. Tuttavia i tirocini diaconali che vengono attuati in maniera ecumenica a partire dal 1989 in Svizzera e le conferenze delle teologhe

---

<sup>2</sup> Cfr. al riguardo W. ZAUNER, *Diakonie als pastorale Tätigkeit*, in H. ERHARTER et al. (edd), *Prophetische Diakonie*, Wien 1977, pp. 147-159; H. STEINKAMP, *Diakonie als Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg i.Br. 1985, pp. 33 ss.

<sup>3</sup> Così si legge nella «Schweizerische Kirchenzeitung», 135 (1957), p. 306.

<sup>4</sup> In proposito: *Wir sind Kirche. Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion*, Freiburg i.Br. 1995; L. KARRER, *Es ist die Stunde der Bischöfe*, in «Schweizerische Kirchenzeitung», 164 (1996), 10, pp. 142-149.

<sup>5</sup> F. NUSCHELER et al., *Christliche Dritte-Welt Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz 1995.

e teologi pastoralisti di lingua tedesca pongono con decisione dei segnali in direzione di tale intento, ad esempio nell'impegno per l'evangelizzazione e per una pastorale sociale ovvero per la diaconia quale attuazione irrinunciabile della Chiesa.<sup>6</sup>

In recenti pubblicazioni la diaconia diviene principio basilare di altre dinamiche fondamentali, per così dire la «materia» a cui tutte le altre si riferiscono. Nel contesto della discussione teorica va però posta la domanda, se diaconia sia il concetto adatto per marcare la realtà che si ha in mente (il primato dell'amore). In più la diaconia viene presentata come principio che si contrappone a un annuncio dimentico della diaconia oppure a una liturgia ritualistica e appiattita. Ma non è forse anche la diaconia, in quanto attuazione concreta, passibile di divenire infedele alla sua missione (ad esempio nel caso di ausiliari senza più risorse, di un aiuto calcolato, di compensazione; e tentazioni della diaconia possono essere anche il potere, lo sfruttamento della dipendenza, la diaconia come mezzo per un fine? In quanto attuazione concreta e forma sociale non si deve forse orientare a un punto di riferimento universalmente valido e al contempo «obiettivo», a partire dal quale può poi anche venir illuminata in senso critico? Lo sforzo di arrivare a una comprensione adeguata ai tempi della diaconia e della teologia non ha a che fare solo con la metamorfosi della prassi e della teoria della diaconia ovvero della *caritas*, bensì segnala al tempo stesso un mutamento della teologia stessa. La teologia si è infatti svegliata dal suo irrigidimento che la limitava a essere un'ermeneutica concettuale della tradizione legittimata dal Magistero, entro la quale viene trasmesso ciò che si è da sempre saputo. Il Cattolicesimo «chiuso» quale forma sociale nella quale la Chiesa cattolica a partire dal XIX secolo ha cercato un rapporto con i processi dell'Illuminismo e dell'emancipazione nei nostri paesi dell'Europa centrale è stato per lungo tempo il punto di riferimento per la teologia. Qui essa era guidata dalla concezione dottrinale, disciplinare e strutturale di una Chiesa intesa in senso piramidale, la cui unità culminava nel Papa in quanto competenza delle competenze. Il Cattolicesimo chiuso quale forma sociale e la Chiesa empirica quale modello di unità che si differenzia in senso burocratico, rivelando tratti autoritari, centralistici e patriarcali, dovevano entrare in tensione con una teologia in processo. Una teologia che intenda affermarsi

---

<sup>6</sup> Cfr. «Pastoraltheologische Informationen», 10 (1990).

nella *scientific community* in senso critico-scientifico e al medesimo tempo restare riferita alla Chiesa come pure alla società, deve al contempo e nel suo interesse restare sensibile nei confronti della realtà. Un catalizzatore in tal senso – visto dal punto di vista ecclesiale – è stato senza dubbio il concilio Vaticano II. Tuttavia prima di dedicarci alla concrezione della contemporaneità relativamente alla teologia, si deve offrire un rendiconto teologico del perché trattare il tema della diaconia significhi affrontare il tema originario per eccellenza della teologia.

3. *Giustificazione teologica: unità tra amore per l'uomo e amore per Dio*

a. Con gratitudine verso Karl Rahner

Sono grato in maniera uguale dal punto di vista del mio personale orientamento spirituale come pure del lavoro teologico a Karl Rahner, da cui non si finisce mai di imparare. Riguardo alla seguente fondazione ovvero verifica teologica circa l'ancoraggio della diaconia nell'atto di fede, mi sono totalmente ispirato al suo saggio *Sull'unità dell'amore del prossimo e dell'amore di Dio*<sup>7</sup>. Lì egli sostiene, per dirla in breve, che l'incontro con gli uomini e con il mondo è il mezzo e il luogo della originaria e atematica esperienza di Dio. L'amore del prossimo risulta dunque essere l'atto primario dell'amore per Dio. Per dirla con parole semplici: l'amore non segue in maniera consecutiva alla fede, bensì è immediatamente costitutivo della fede stessa.

b. La diaconia come solidarietà sororale e fraterna con gli uomini e il loro mondo

La fede cristiana può allora realizzarsi solo nell'unità di parola e azione. Una fede che si irrigidisse sulla semplice professione di verità di fede teoriche, non avrebbe trovato la sua identità cristiana. In tal modo sono l'ancoraggio nelle prospettive di vita dischiuse dal Vangelo e le concrete sfide e impegni personali e sociali a definire la missione e la vocazione cristiana.

---

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Scritti teologici*, VI, Einsiedeln 1968<sup>2</sup>, pp. 277-298.

In un simile sforzo le cristiane e i cristiani e – in definitiva – tutti gli uomini di buona volontà seguono le orme di Gesù: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire» (Mc 10, 45). Tutti conoscono il detto di Dietrich Bonhoeffer: «La Chiesa è Chiesa, solo se esiste per gli altri ... Essa deve prendere parte ai compiti secolari della vita sociale delle persone, non però in forma di dominio, bensì di aiuto e di servizio».<sup>8</sup> Non meno profetiche sono le parole di un altro martire della dittatura nazista, Alfred Delp, che suonano: «Il destino delle Chiese non dipenderà in futuro da ciò che esprimeranno in quanto a saggezza, astuzia e 'capacità politiche' i loro prelati e le loro istanze guida». Decisivo sarà poi

il «ritorno delle Chiese alla diaconia»: al servizio dell'umanità. E sarà un servizio stabilito dai bisogni del genere umano, non dai nostri gusti ... oppure dalle abitudini ... di una pur consolidata comunità ecclesiale ... Non ci sarà persona che crederà al messaggio della salvezza e del Salvatore, finché non ci saremo spesi fino al sangue nel servizio delle persone malate dal punto di vista fisico, psichico, sociale, economico, morale o in altro modo ancora. Ho parlato di ritorno alla diaconia. Con ciò intendo il farsi-compagno dell'uomo in tutte le sue situazioni, con l'intenzione di aiutarlo a gestirle, senza voler semplicemente a un certo punto colmare un vuoto o una lacuna. Intendo ancora anche la capacità di seguirlo in tutto il suo peregrinare e vagare smarrito, per rimanergli vicino proprio quando lo avvolgono lo smarrimento e il degrado».<sup>9</sup>

La diaconia cristiana vista come solidarietà sororale e fraterna con gli uomini e con la creazione nel bisogno non vede dunque solo il bisogno individuale ma anche l'intrecciarsi soggettivo e mondiale dei bisogni con le concezioni di ordine e con le condizioni di natura strutturale. In base alla parabola del Buon Samaritano

«non si tratta solo di fasciare le ferite. Si tratta in maniera essenziale anche di smascherare il brigantaggio e di porgli fine. Il volgersi verso le persone in difficoltà e le misure strutturali devono aver luogo assieme».<sup>10</sup>

Il Buon Samaritano è divenuto il prototipo del cristiano che aiuta in maniera disinteressata. A ragione. Però l'oste cui il biso-

---

<sup>8</sup> D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1985<sup>3</sup>, p. 415 (trad. it., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Milano 1996).

<sup>9</sup> A. DELP, *Gesammelte Schriften*, IV, a cura di V.R. BLEISTEIN, Frankfurt a.M. 1984, pp. 318 s.

<sup>10</sup> F. KAMPHAUS, *Der Preis der Freiheit*, Mainz 1987, p. 166.

gnoso viene affidato, riveste solo un ruolo secondario? Secondo M. Lehner:

«Il Samaritano e l'oste sono figure simboliche del fatto che la diaconia cristiana ha bisogno di entrambi: la sensibilità spontanea per il prossimo come pure le forme di aiuto istituzionalizzate».

Con queste considerazioni si intende mostrare che lo spirito di Gesù non si traduce nella Chiesa solo nella testimonianza di fede o nella vita liturgica e sacramentale, bensì in maniera irrinunciabile nel mettere in pratica l'amore, nell'agire diaconale nella sua pluralità individuale, socio-politica e istituzionale. La Chiesa intesa come rappresentazione del «Cristo che continua ad amare» nella Parola e nel sacramento e quella intesa come rappresentazione del «Cristo che continua a vivere» nell'agire diaconale si influenzano e si «interpretano» a vicenda.<sup>11</sup>

### c. La solidarietà come paradigma per la Chiesa

Le grandi tentazioni delle persone «pie» consistono sempre di nuovo nel ritorno alla nicchia delle forme private di devozione, a una spiritualizzazione del Vangelo nel senso di una pura interiorità che non si interessa del mondo.

Ugualmente anche un certo ecclesiocentrismo rappresenta una tentazione per alcuni uomini di Chiesa, tentazione che consiste nel porre la Chiesa stessa quale tema principale, barricandosi «dentro» le porte della Chiesa nei confronti dei problemi di «fuori», disperdendosi in tante questioni interne all'istituzione e ruotando patologicamente intorno a se stessi.

L'apertura per l'uomo e per il suo mondo come pure la solidarietà verso persone che sono nel bisogno è diventata un contrassegno della Chiesa che somiglia a una visione. Con ciò si segna un «cambio di paradigma» nella concezione stessa della Chiesa. Alla Chiesa non rimane – nonostante la sua stampa attualmente cattiva e le ferite che essa stessa si provoca – altra via che quella di una «carriera verso il basso» (come formula H. Schürmann).

È la stessa dimensione profonda della speranza cristiana che reclama una corrispondente prassi della speranza. È in questa che

---

<sup>11</sup> Cfr. O. FUCHS, «*Umstürzlerische*» Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in «Caritas», 85 (1985), p. 28.

essa ritrova se stessa. L'amore per Dio e l'amore per l'uomo si condizionano e illuminano a vicenda; essi non vengono uno dopo o dietro l'altro. In tal modo le istruzioni di servizio divine rivolte alle cristiane e ai cristiani derivano dalla prospettiva di speranza che ci è stata dischiusa da Gesù Cristo e dalla sfida concreta che si riscontra nel mondo di fronte alle domane e a bisogni degli uomini.

- d. Punto radicale di orientamento per la diaconia: l'uomo in quanto essere creato per amore<sup>12</sup>

In questo contesto, al fine di garantire i risultati della ricerca, è senza dubbio sensato richiamare alcuni fondamenti che derivano dalla teologia della creazione. Non per nulla Gesù ha spesso rimandato a ciò che era «in principio», a ciò che era stata l'intenzione di quel Dio che Gesù chiama Padre. In tale visione creazionista l'uomo, che sia inteso come persona singola o come comunità, è una creatura di Dio limitata e creata per amore gratuito. In tal modo già viene detto molto e anche qualcosa di decisivo. L'uomo non è solo la creatura che viene accettata nel suo bisogno di aiuto, bensì l'essere che viene creato per amore nella sua esistenza originaria. Il suo stesso esistere è dunque un prendere corpo dell'amore del Dio creatore.

Per dirla in modo spigliato: a partire da Dio, da come l'uomo per così dire è stato pensato (quanto alla sua natura), egli è propriamente l'opposto di un caso di emergenza, di uno che merita compassione, di un mendicante; piuttosto l'esistenza umana è un esistere procurato e sostenuto in vita da Dio. Al di là di ogni fine e calcolo funzionale, l'esistere è qualcosa di donato.

L'uomo è di conseguenza per la sua origine (di «natura») l'essere che è orientato alla comunione d'amore, che per amore della propria esistenza – nella vita e nella morte – ha bisogno di altri che coesistono. Già il nome veterotestamentario di Dio, Jahvè, lo esprime in maniera inequivocabile. «Jahvè: Io sono colui che esiste per voi e che sarà per voi in eterno» (Es 3,14). A. Deissler traduce questo passo: «Io sono qui e resterò accanto a te come il Dio che aiuta e salva, qualunque cosa accada». Come conseguenza più profonda ne deriva che l'amore quale comunione divino-umana, non

---

<sup>12</sup> Si veda al riguardo l'esposizione più dettagliata dell'autore in *Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid*, Freiburg 1990.

viene più reso mediante categorie quali diritto e pretese, obbedienza, sottomissione o dominanza, affermazione di sé, realizzazione di sé e così via. In questa visione che parte dalla creazione l'amore si identifica con la vita e l'esistenza. In tal modo quanti si amano non conoscono alcuna istanza da cui potrebbero reclamare amore. Semmai l'amore si impegna a dare e donare se stesso (come possiamo vedere in maniera esemplare nel caso di Gesù).

La radicale chiarezza di questa teologia della creazione viene dischiusa mediante la via e il messaggio di Gesù, perché in lui l'amore di Dio si è manifestato appunto come persona. Il nome di Gesù, Jeshua: «Jahvà salva», contiene già la realtà più profonda espressa dal messaggio, dalla via e dalla persona di Gesù di Nazareth.

#### e. Il primato dell'amore

Come si pone però il rapporto tra fede e amore? Il primato spetta forse alla fede? L'ortoprassi è possibile solo se è garantita e accertata l'ortodossia? Non è forse invece l'amore a rappresentare il «test» per la fede? Se nella I lettera di Giovanni leggiamo «Dio è amore» (I Gv 4,8), ciò significa che nella sequela di Gesù noi non siamo di Dio anzitutto per il fatto che «professiamo» la fede in Dio, bensì se pratichiamo l'amore. Decisivi risultano allora a tale riguardo i passi concreti, anche se spesso molto difficili, della solidarietà, dell'amore e della disponibilità alla riconciliazione. È qui che si realizza l'identità cristiana: «Chi non ama, non ha conosciuto Dio» (I Gv 4,8) e: «Come può abitare in uno l'amore di Dio se questi ha dei beni e chiude il cuore dinanzi al fratello nel bisogno?» (I Gv 3,17). Primario risulta dunque l'amore, che comunque dalla fede cristiana – pur con la sua realizzazione limitata – viene «illuminato» circa la propria profondità e ultima attuazione, ricevendo anche continua motivazione. L'oggetto primario della diaconia ovvero dell'amore non è dunque il bisogno dell'altro (importante dal punto di vista di una prospettiva oggettiva e funzionale della diaconia/*caritas*), la sua esigenza di aiuto, e nemmeno la situazione e le condizioni della sofferenza e del fallimento umano, non la malattia o il morire, bensì l'uomo stesso, in quanto è creato, amato e accettato da Colui che, rifacendosi a Gesù, chiamiamo il Dio della vita («vita in pienezza»: Gv 10,10). La diaconia non è in fondo una conseguenza della fede, bensì una dimensione costitu-

tiva della fede. Se l'amore rappresenta il test della fede – e questa affermazione non può essere invertita – allora ciò dovrebbe avere notevoli conseguenze per una Chiesa, che ha destinato tante energie all'ortodossia e per una teologia che ha sprecato tante forze per una scientificità puramente cognitiva.

#### 4. *Una panoramica sulle sfide*

##### a. Segni dell'ora presente

Rifacendoci a Karl Rahner possiamo dire che si tratta di un «et, et» per quanto concerne l'unità dell'amore per l'uomo e per Dio, di una sorta di reciprocità ellittica tra la speranza di vita cristiana e la realtà concreta con tutte le sue realtà creaturali e distruttive. Vogliamo dedicare un'attenzione a mo' di accenno a queste ultime, al fine di poterci interrogare all'interno del contesto vitale di quali potremmo segnalare concretamente come indicazioni di servizio divine per noi e per la teologia.<sup>13</sup>

Una parola chiave che si combina in maniera significativa con il concilio Vaticano II è «aggiornamento», l'attenzione vigile ai segni dei tempi: «Per adempiere questo suo mandato la Chiesa ha perennemente il compito di investigare i segni dei tempi e di spiegarli alla luce del vangelo» (*Gaudium et spes*, 4). Se è chiara l'indicazione della direzione in cui muoversi, i concetti di Chiesa e di segni dei tempi restano aperti e possono venir interpretati in modi differenti. L'intenzione si fa più esplicita quando in *Gaudium et spes* leggiamo più oltre:

«Nella fede di essere guidato dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, il popolo di Dio si sforza di distinguere all'interno degli eventi, delle necessità e dei desideri che condivide con gli altri uomini, quali siano i veri segni del tempo presente oppure dell'intenzione di Dio» (11).

##### b. Un panorama di sfide globali

Se la teologia riflette e fonda l'agire cristiano o ecclesiale nelle rispettive condizioni sociali e alla luce del Vangelo, allora si

---

<sup>13</sup> Cfr. al riguardo L. KARRER, *Katholische Theologie im schweizerischen Kontext*, in «ET-Bulletin», 14 (2003), 1, pp. 25-35.

devono almeno nominare i problemi fondamentali. Questi hanno, sì, dimensioni mondiali, eppure toccano l'Europa ovvero i contesti dei singoli paesi e contesti culturali in maniere fortemente diverse. Da anni cerco di operare questa sistematizzazione delle diverse dimensioni della diaconia.

– Se partiamo dai concetti del processo conciliare, si tratta anzitutto della pace, ovvero di distensione, disarmo, riconciliazione, composizione di ostilità e guerra. In sostanza si tratta di preoccupazioni per il futuro e per la garanzia di una cultura e struttura comunicativa del convivere, ovunque sussistano forme di violenza tra le persone, tra uomo e donna, tra diverse nazioni e razze come pure nei confronti della natura, contro il cosmo, che distruggono il futuro comune. Questi sforzi li potremmo chiamare diaconia della pace.

– In un senso più ampio alla pace minacciata si collega la povertà interpersonale, ovvero quella che si riscontra a livello delle relazioni interpersonali. La diaconia sociale si sforza di vivificare e impostare con altri rapporti la vita di persone che rischiano la solitudine, che sono depresse, isolate o si sono stancate, che sono handicappate a causa di motivi economici, psicologici, sociali o biografici.

– Un'altra parola chiave del processo conciliare è stata giustizia. L'impegno per la giustizia è strettamente legato con gli intenti della pace e dell'impedire la violenza. Si tratta a questo riguardo di tutte le forme di povertà a livello di condizioni elementari di vita. In questo contesto si devono ricordare certi sistemi politici e il (dis-)ordine globalizzato dell'economia, che sono responsabili – non da soli ma in maniera determinante – per la fame di intere fasce della terra e per un'ingiustizia che grida al Cielo. La diaconia politica sarebbe un tentativo di dare una risposta a tale situazione.

– A differenza di ciò, la diaconia terapeutica si rivolge invece ai bisogni individuali, laddove singole persone soffrono di un mancato sviluppo della propria vita a livello fisico, spirituale e intellettuale, a causa di quell'indigenza della povertà biografica che resta spesso anonima.

– In tutto questo spettro vanno viste anche le forme della povertà di valori di orientamento e di comprensione comunicativa, che naturalmente spesso sono strettamente intessute con i punti di vista già nominati. Quando sempre di nuovo nella politica pratica e

nell'impostazione della vita sociale (fino a comprendere l'ampliamento verso est dell'Unione Europea) ci si interroga circa i valori fondanti oppure circa un consenso nella plasmazione culturale del contesto di vita (ad esempio mondo dei Media, tecnologia genetica, giustizia penale, matrimonio e famiglia, politica dell'educazione ...) oppure a livello locale, regionale e globale si cercano strutture adeguate di solidarietà e modelli per la convivenza sociale (ad esempio il rapporto della Svizzera con l'Unione Europea e viceversa) allora a mio avviso si ha bisogno della diaconia etica e culturale.

– In tutto questo campo visivo non si deve trascurare ciò che noi chiamiamo crisi di senso oppure povertà riguardo al senso della vita oppure alla volontà di esistere. Si tratta delle questioni in parte tabuizzate circa le prospettive di vita e la ricerca di identità, che nella propria radice rivelano spesso dimensioni religiose e mostrano la perdita di fiducia nella vita. Le risorse di speranza sembrano spesso essere esaurite o coperte da macerie. Quando si infrangono le opzioni prese per la vita, la gioia di vivere si muta in stanchezza o disgusto oppure ci sono sensi di colpa che ci rodono, allora la diaconia religiosa si propone come un tentativo di risposta alla nostalgia di totalità e realizzazione vitale e riconciliazione nell'orizzonte di una speranza che dona senso.

Questa elencazione non rappresenta alcuna analisi. Con essa si intende piuttosto tratteggiare il panorama, di fronte al quale il cristianesimo non può essere praticato in maniera inconsapevole o spensierata. A ciò deve riferirsi la teologia, se intende farsi carico delle indicazioni di servizio nella realtà della vita personale e sociale, lasciandosi sfidare dalle stesse.

### c. Cambiamenti fondamentali di paradigmi

L'aver nominato le sfide attuali non indica nuovi problemi di fondo. Le loro cause e le condizioni per la soluzione dei problemi sono però radicalmente mutate rispetto a un tempo, come intendono mostrare le riflessioni che seguono. La teologia non può trascurare tali fenomeni, se intende assumersi un compito all'interno di questo orizzonte, dal quale tra l'altro procede anche un potenziale di cambiamenti per la teologia stessa, dato che essa non può abitare in contesti temporali d'un tempo, ritirandosi in essi.

Indicazioni direzionali della cosiddetta modernità. Il cosiddetto mondo moderno rappresenta un orizzonte pluralistico antitetico rispetto alla chiusura del contesto confessionale. Il suo contrassegno consiste in un individualismo in apparenza non misurabile. Il singolo si trova di fronte a una pluralità di opzioni. La mancanza di una visione di insieme e di una comprensione profonda non dà quasi più la possibilità di essere responsabile; si lascia manipolare, benché in un primo tempo fosse divenuto più libero e mobile (la società multiopzione). In tal modo è cresciuta la autonomia materiale dell'individuo. Questi si lascia sempre meno condizionare in maniera totale dalle istituzioni e reagisce infastidito alle sanzioni. Il che può condurre a un anti-istituzionalismo, che si volge in maniera specifica anche contro le Chiese. Tutto ciò si intesse con un'autonomia conoscitiva, che dal punto di vista della visione del mondo è disposta ad accettare solo ciò che è razionalmente spiegabile e soggettivamente verificabile. Tuttavia dal punto di vista critico si deve porre la domanda circa la realtà, ovvero su come stiano davvero le cose riguardo a questa autonomia stante l'influsso della dimensione pubblica e dei suoi strumenti mediatici. Dal punto di vista religioso ne deriva un ampio sincretismo ovvero un atteggiamento di cristianesimo selettivo. Di fronte all'autorità delle autorità vengono affermate e reclamate – anche nel caso di decisioni etiche di grande peso – la decisione e la libertà individuale. Che di conseguenza gli sviluppi emancipatori e il mutamento del rapporto tra i sessi abbiano infranto modelli consueti di famiglia e tradizioni patriarcali, è sotto gli occhi di tutti.

Inoltre, dal punto di vista strutturale, la società fin qui «perspicua», si è differenziata nei più diversi ambiti funzionali, in ciascuno dei quali si è resa indipendente. Non è più possibile aver presente l'insieme. Con tutto questo accumularsi di offerte e di concorrenti, la Chiesa non è che un'offerta di senso e un'istituzione con la competenza (professionale) di marcare i momenti di svolta nella vita. Si è meno membro quanto cliente, a seconda dell'esigenza e dei bisogni: «La persona, o meglio l'individuo, sta al centro ed è il cibernetica dell'universo».<sup>14</sup>

Minacce e *chance* dell'«umano» nella cosiddetta postmodernità? Già queste poche parole chiave lasciano intendere che non

---

<sup>14</sup> W. BEINERT, *Befreiende Wahrheit*, in «Stimmen der Zeit», 127 (2002), p. 269.

ci troviamo più a vivere nelle condizioni del XIX secolo ovvero delle società industriali e nemmeno sotto i regimi totalitari del XX secolo. Gli esperti parlano di un salto da queste fasi storiche all'età della comunicazione e dell'informazione. Sarà essa che in futuro offrirà un'abitazione alla Chiesa e alla teologia?

In dettaglio si intendono a questo riguardo le globalizzazioni. La globalizzazione economica con la sua velocità in fase di accelerazione non riesce allo stato attuale a dare alcuna risposta circa le cause e le forme attuali di povertà in intere regioni del mondo. E il potere dei *global players* non diventa forse incontrollato e ingovernabile, così da rendere difficili controlli e interventi democratici? Qual è il futuro della democrazia, vista come un sistema che sembra promettere nella maniera più credibile di difendere la libertà dell'uomo? Riuscirà ad affermarsi di fronte al crescente potere dell'economia? La rete mondiale garantita dalle tecniche della comunicazione non promette alcuna salvezza. La singola persona dovrà ancora imparare a gestire la sovrabbondante offerta materiale nel mare dell'informazione e il diluvio di immagini e notizie in maniera ricca di senso e umanamente adeguata.

Entrambe le traiettorie di sviluppo stanno in relazione con la ridistribuzione del lavoro, la nuova strutturazione del mercato del lavoro, con gli effetti sull'ecosistema – e ciò a livello mondiale – e con la diminuzione delle risorse, e le misure congiunturali non sembrano aiutare. Si annunciano delle riforme strutturali radicali. Lo avvertiamo nella grande politica ma anche nel piccolo della nostra gestione domestica.

Non sono però solo le globalizzazioni che sentiamo come un cambio di paradigmi, bensì anche la rivoluzione della biologia molecolare con l'intervento tecnico-biologico al livello più intimo della vita. Ciò non significa nulla di meno che manipolazione della vita umana. In tal modo si pone la domanda circa l'essere uomo e la nostra concezione di umanità. Si tratta di una minaccia all'«umano»? Oppure la domanda è già tipica di una visione pessimistica del mondo? Le sfide sono comunque già tracciate.

## 5. *Sfide alla teologia*

La sfida primaria del nostro tempo alla teologia non consiste più nella salvezza di una confessione ovvero della Chiesa come era

nel XIX secolo. Essa sta piuttosto nella premura e nella cura per le condizioni dello sviluppo umano e della sopravvivenza umana.<sup>15</sup> È in questo senso che risulta marcato l'orizzonte per la teologia cristiana. Si tratta in concreto del compito di riferire il discorso scientifico e interdisciplinare in maniera critico-analitica e costruttiva alle questioni che riguardano e preoccupano l'uomo, al fine di inserire in tale contesto prospettive per l'immagine del mondo e per l'umanità, che tengono in conto in maniera definitiva – e «rendono loro conto», nel senso buono del termine – anche degli impulsi critico-prophetici del cristianesimo. Tutto ciò suona ancora molto astratto. Quella che si ha in testa non è una teologia che non intende essere una sorta di punta di lancia scientifica che garantisca un prolungamento missionario dell'influsso cristiano nel mondo della scienza oppure nella sfera pubblica. Si intende piuttosto con quanto detto una indicazione di servizio, che a partire dalle fonti del messaggio cristiano e dello stile cristiano di vita cerca di entrare in gioco quale istanza critica.

Un'impresa scientifica che si sbilancia nella ramificazione delle conoscenze e dei modelli e arriva in parte a perdersi, diventa inconsapevole delle preoccupazioni del genere umano, trascura facilmente le conseguenze delle sue ricerche e funziona in base a interessi economici (non solo nella ricerca medica sui farmaci). Senza un rendiconto circa le condizioni sociali della scienza e senza prospettive ovvero solidarietà responsabile di fronte al «grande tutto», con buona pace del pluralistico Multum, un elevato grado di scientificità e la precisione accademica possono cadere in definitiva vittime di un'anestesia della consapevolezza e dell'arroganza calcolatrice di un positivismo che ritiene di avere la licenza di realizzare tutto ciò che è possibile e che i mezzi consentono. Questo modo irresponsabile un tempo la docente di filosofia a Ginevra J. Hersch lo chiamava una «superstition scientifique».

La cura e l'impegno della teologia devono rivolgersi a domande in cui si trovano le indicazioni di servizio per la nostra epoca, che sono questioni di vita o di morte. Cosa significa essere contemporanei all'uomo d'oggi a partire dallo sfondo di una preoccupazione motivata in senso cristiano e di una equivalente speranza per l'uomo e il suo mondo? Cosa significa oggi solidarietà?

---

<sup>15</sup> Cfr. L. KARRER, *Was soll eine katholische Universität heute? In der Verpflichtung gegenüber dem bedrohten Humanum*, in A. SCHIFFERLE (ed), *Verantwortung und Freiheit. Vocation spirituelle de l'Université*, Freiburg i.Br. 1990, pp. 59-71.

È comunque un'impresa difficile affermare cosa sia solidarietà senza cadere in possibili equivoci. Per solidarietà non intendo qui solo l'agire sociale, che reagisce aiutando là dove si esperisce il bisogno. Essa ha a che fare anche con ciò che noi definiamo con il termine di dignità della persona, alla cui natura compete di essere riferita ad altri e di svilupparsi e «realizzarsi» nella relazione con altri. Con la solidarietà stanno o cadono la realizzazione personale e la riuscita della convivenza sociale. La solidarietà è senza dubbio una visione finalistica, che coincide con molti ideali della nostra società odierna. Infatti, nonostante tutti i problemi della convivenza e sopravvivenza a livello sociale e internazionale, circa il nostro tempo va segnalato come fattore positivo che è cresciuta l'attenzione circa la catena causale di tanti bisogni. Così pure si sono moltiplicate le visioni di un mondo più giusto e pacificato, nonché gli ideali di tolleranza e sviluppo personale, che osano la libertà ma al tempo stesso la garantiscono agli altri. È cresciuta la sensibilità per l'equivalenza di tutti gli uomini e per una solidarietà che aiuta e solleva come pure passi di riconciliazione a livello piccolo e grande. Tutte visioni grandiose e che destano speranza, che spingono a sognare tanti uomini e donne, visioni che nella loro radice sono cristiane e che determinano il nostro fantasticare circa una vita riuscita nonché la nostra convivenza umana e sociale.

Il grande «però» viene tuttavia posto dalla realtà dei fatti; le cose non stanno così. E la vita insegna senza alcun pudore tutt'altre dottrine. I rischi e le *chance* spesso vanno insieme.

Le crisi riguardo ai valori e al consenso sui fondamenti importanti della vita statale e sociale come pure la pluralità di opinioni anche riguardo a questioni di fondo (morte, eutanasia, istituto matrimoniale, tecnologia genetica) mostrano in maniera oltremodo chiara che la solidarietà attiva non può essere più garantita in base alle tradizioni avite oppure tramite contesti chiusi (ghetti ecclesiali, partiti, sindacati, università). Dove ci porta l'evanescenza dei valori? Quali sono i «nuovi valori»?

Sembra farsi sempre più acuta la questione se la fine delle strutture di solidarietà non possa esser provocata per così dire da parte della società. Il mondo, così come esso si mostra oggi nel microcosmo della nostra quotidianità e nel macrocosmo sociale e internazionale, non offre più alcuna struttura universalmente valida di solidarietà. Vige piuttosto come un dato di fatto il cosiddetto pluralismo, che per alcuni comporta disorientamento e una serie di

stili di vita affiancati ma non interagenti tra di loro, senza tuttavia rappresentare a sua volta una struttura di sensata pluralità.

Con queste «parole chiave» si intendeva segnalare l'orizzonte sul quale si stagliano le sfide rivolte – tra le altre discipline – alla teologia, interrogata sulla sua premura per l'umano minacciato e sulla solidarietà con le preoccupazioni del genere umano nonché in merito alla sua attitudine al servizio entro queste precise condizioni sociali. Forse si può anche fare attenzione fino a scoprire quali nuove iniziative si annunciano quali future strutture di solidarietà. Non è affatto vero che oggi non vi siano molti progetti di solidarietà e un'impressionante disponibilità ad aiutare come pure nuove forme di solidarizzare, soprattutto anche nelle Chiese.

Anche se non c'è da farsi illusioni circa soluzioni brevettate e pur sapendo che il lavoro concreto in pratica si tradurrà nella fatica di piccoli passi, tuttavia le condizioni e le finalità della teologia, e in fondo di ogni scienza, sono tutt'altro che scevre da premesse. Piuttosto queste vanno assunte come un dovere vincolante. Rimandare alla cogenza di questi compiti e al servizio di risolverli, dovrebbe essere un impegno irrinunciabile dei teologi e delle teologhe.

La teologia naturalmente non può affrontare questi problemi da sola, benché all'interno delle Università essa spesso non abbia avuto un cattivo fiuto per temi scottanti della società, anche se le sue proposte di soluzione spesso sono incompetenti e insufficienti. Essa può tuttavia far sentire la propria voce e inserirla nei dibattiti critici, affinché la vigilanza per tali sfide non venga messa sotto silenzio oppure debba cedere il passo a interessi di ordine economico o politico.

Con ciò si conclude alfine la ricognizione pratica alla ricerca di vie, sulle quali la teologia cerca di rendere ragione a questo impegno grandioso quanto gravoso.

## 5. *Quali sono le vie? Dove va la teologia?*

### a. Una contemporaneità critico-prophetica?

A fronte delle attuali preoccupazioni del genere umano e dei molti impulsi positivi, a volte mi chiedo comunque dove siano gli intellettuali attenti e critici (ad esempio dinanzi agli eventi dell'11 settembre 2001 oppure alla lotta contro la minaccia dei terroristi

che sta assumendo a sua volta toni quasi terroristici) e in questo contesto: dove sta la teologia cristiana? Naturalmente vi sono delle elevate competenze specifiche: ad esempio nell'etica o nella teologia morale quando si tratta di questioni di ingegneria genetica, di biopolitica ed etica o di etica clinica; in alcuni dogmatici quando si tratta ad esempio di una ecclesiologia esistenziale oppure di questioni teologico-fondamentali circa la fondazione ultima; oppure nella teologia pratica quando vengono tematizzati impulsi dalla teologia della liberazione all'interno di una pastorale sociale oppure questioni relative alla pedagogia della religione o anche nella teologia femminista e così via. Si tratta di tutta una serie di indizi del fatto che i segni dei tempi vengono colti e la teologia viene intesa nelle condizioni sociali vigenti come un compito e una impegnativa ascesi all'interno di uno sforzo interdisciplinare. In questo contesto voglio ricordare anche l'Etica mondiale per la politica e l'economia (di Hans Küng). Tuttavia in relazione con problemi scottanti come la consulenza in vista dell'interruzione di gravidanza mi sono note degli ultimi anni unicamente prese di posizione delle organizzazioni dei teologi (e delle teologhe) morali come pure della Conferenza dei teologi e delle teologhe pastoralisti.

Nel complesso la «scienza di Dio» appare poco preparata per queste sfide. Dove troviamo un'antropologia teologica consapevole dei problemi che offre con visuale ecumenica delle risposte differenziate o, per dirla più semplicemente, impulsi critici ma vincolanti ad esempio in relazione ai problemi della globalizzazione, allo sforzo per costruire un'Europa comune, alla politica dell'asilo dei singoli paesi, alle unioni di vita tra persone del medesimo sesso, a questioni di diritti umani e di fronte alle tentazioni e tendenze fondamentalistiche? L'attuale struttura secondo discipline dell'organizzazione scientifica della teologia non conduce troppo nelle catacombe accademiche delle singole questioni altamente specializzate e dei singoli temi che non si possono quasi più trasmettere come rilevanti («Herder Korrespondenz», 55 [2001], p. 301 si è lamentata l'insignificanza dell'esegesi per la teologia)? L'eccessiva specializzazione non minaccia di condurre alla perdita della visione d'insieme?

Non si pongono allora forse anche domande della teologia alla Chiesa stessa? L'immagine clerical-piramidale della Chiesa – con il suo profilo centralistico e feudale – non verrà necessariamente messa da parte a fronte della concezione ovviamente democratica

della società? Se i diritti umani trovano senza dubbio le proprie radici nel messaggio cristiano, allora essi rappresentano delle premesse vincolanti anche per la Chiesa. A questo riguardo la dottrina sociale della Chiesa con l'affermazione della personalità dell'uomo, della socialità (solidarietà) e della sussidiarietà può essere detta nel miglior senso del termine «moderna». Tuttavia con la modernità, che si sente in linea di fondo tenuta ai diritti dell'uomo, la Chiesa Cattolica per certi tratti si trova purtroppo in un rapporto di inconciliabilità. Che la Chiesa con il suo alto messaggio venga presa sul serio nella società, dipende non da ultimo dal suo rispetto e dall'applicazione al proprio interno di tali diritti dell'uomo. In tal senso ci si può solo augurare che la Chiesa si riconcili con l'Illuminismo, questo figlio ribelle del cristianesimo stesso.

Occorre molto sforzo per «capire» il silenzio dei teologi e delle teologhe in questo contesto. Penso al proposito a temi caldi all'interno della Chiesa come le strutture di partecipazione, questioni della conduzione della comunità con piena facoltà di conferire i sacramenti ovvero consacrazione di uomini sposati e di donne, rapporto con divorziati risposati, istruzione sui laici, conflitto sulla consulenza in caso di interruzione di gravidanza nei consultori ecclesiali tedeschi, i procedimenti per il *nihil-obstat* nel caso della nomina di professori<sup>16</sup> e così via. In tali ambiti avvengono tante cose penose e tante ferite alla Chiesa, e la teologia bisbiglia o tace più o meno completamente a riguardo.

Eppure nella società e in parte anche nei campi di azione della Chiesa è presente la tendenza a ridurre il messaggio cristiano a un aiuto pragmatico, all'etica e a un atteggiamento valoriale, nonché a razionalizzarlo. La teologia svolge il compito che le è proprio in origine, se sostiene e riflette la struttura di speranza della fede cristiana, la significanza sacramentale e la prospettiva escatologica a partire dalla fiducia ultima nel messaggio di Gesù.<sup>17</sup> Si deve però ugualmente osare il discorso critico quando la dirigenza di una Chiesa per difendere in maniera spasmodica un ordinamento ecclesiale storicamente attestato (e che dunque come tale ha avuto un senso) pone il diritto canonico positivo al di sopra della legge fondamentale rappresentata dal messaggio biblico.

---

<sup>16</sup> Cfr. *Offenkundige Mängel beim Nihil obstat*, in «Herder Korrespondenz», 56 (2002), pp. 133-137.

<sup>17</sup> Cfr. G. KRUIP, *Sprengkraft gelebter Hoffnung*, in «Herder Korrespondenz», 56 (2002), pp. 197-202.

Si dimentica inoltre facilmente che la Chiesa offre alla teologia un sensazionale terreno di esperienza e di apprendimento, una ricchezza di tradizioni (con momenti apicali e momenti critici), di sinergie ecumeniche, una struttura comunicativa articolata in tutto il globo e addirittura differenziata a livello locale con un tesoro di esperienze e una ricchezza di ferite e di miracoli umani, che tutte le altre scienze messe insieme non possono che invidiarci. In tal senso da parte della Chiesa e della teologia non ci si dovrà attendere solamente un sapere di orientamento ma anche forza innovativa e fantasia di rinnovamento. E che cosa può comportare anche solo l'ampio campo della diaconia ecclesiale come insieme di impulsi di apprendimento per la teologia?

- b. L'identità della teologia: solo nel complesso di tutte le discipline

Il riferimento esistenziale alla Chiesa vincola la teologia su quel piano, su cui Chiesa e teologia divengono ultimamente credibili: sul piano dell'attuazione concreta. È nota l'affermazione di Erich Kästner: «Non c'è nulla di buono, se non lo si fa». La Chiesa e con essa la teologia in virtù del loro incarico devono rendere ragione della loro origine biblica e storica. Tuttavia senza esegesi scientifica e verifica storica della tradizione non vi può essere una teologia sana. Altrettanto irrinunciabili sono le materie sistematiche, in cui si tratta dell'identità contenutistica e normativa ovvero etica della teologia entro l'orizzonte del rispettivo tempo. La teologia resterebbe comunque monca se non comportasse anche la dimensione dell'agire come un suo compito originario, ciò che cerca di fare la teologia pratica, L'unità della teologia non può essere garantita solo dalle materie storico-esegetiche, né solo dalla sistematica e nemmeno dalla teologia pratica. L'unità della teologia non viene garantita dalle sue singole discipline, bensì solo dal legame di tutte le discipline insieme. Tutte e tre le dimensioni irrinunciabili o gli approcci alla teologia insieme si dischiudono in diversi contesti a nuove domande e sfide del mondo e dell'Europa fino alle nuove conoscenze di ordine metodologico e alle vie di soluzione dei problemi. Infatti sono le persone e le sfide sociali che definiscono le vie dell'agire diaconale che si rivela una benedizione, non la ritirata in forme inferiori di ecclesialità in cui ci si vuol proteggere dalla vita. Allora sarà possibile che anche temi come gioia, gratitudine,

disponibilità alla riconciliazione, responsabilità, mistica, preghiera, ascesi dello sviluppo (e non mortificazione) abbiano il diritto stabile di dimorare all'interno di un'antropologia cristiana.

c. Necessità di strutture di solidarietà di teologi e teologhe

A fronte dello stato delle cose che mi sono limitato a presentare solo con delle parole chiave, vi è la necessità di strutture di solidarietà ovvero di una rete delle teologhe e dei teologi sia nei singoli paesi che in Europa, al fine di accedere a risorse di comunicazione come pure a sinergie teologiche, scientifiche, spirituali ed ecumeniche. Se vedo bene, attualmente le associazioni di teologi a livello europeo fanno non poca fatica a gestire gli strumenti per tenere insieme queste energie così diverse. Più facili sono le cose per la associazioni distinte per settori linguistici oppure concentrate su determinati ambiti tematici, come ad esempio l'Associazione europea per la ricerca teologica femminile (ESWTR) oppure la Conferenza mitteleuropea dei teologi e delle teologhe pastoralisti. Va nominata in questo contesto anche l'Agenda-Forum delle teologhe cattoliche.<sup>18</sup>

Nella casa Europa tutta una serie di lingue, ambiti culturali, religioni e costituzioni politiche devono esercitarsi a una convivenza civile e fruttuosa. Alla convivenza tra i settori linguistici e soprattutto tra i paesi dell'Europa dell'est e dell'ovest non esiste infine alternativa, a meno di non volere un ripiego entro i confini della proprio nazione oppure nella cultura della rispettiva regione linguistica. Molto deve però ancora essere imparato e acquisito, se ci scopriamo gli uni gli altri con i diversi contesti e con le storie che in parte si sono svolte in modo ostile e se ci facciamo incontro gli uni agli altri.

Non si tratta dunque di imporre qualcosa agli altri, bensì di essere vigilanti e attenti gli uni verso gli altri, nella consapevolezza che in futuro avremo bisogno gli uni degli altri. Ci si deve comunque chiedere se nelle diverse culture sociali e anche nelle Chiese dei nostri paesi esista una certa riserva nei confronti delle strutture di solidarietà e delle organizzazioni transnazionali. Tale domanda è in certa misura soggettiva e in particolare a partire dall'angolatura

---

<sup>18</sup> Si veda M. HEIMBACH-STEINS - S. DEMEL, *Theologinnen – eine Perspektive für die Theologie*, in «Herder Korrespondenz», 55 (2001), pp. 38-42.

dell'esperienza svizzera e dall'osservazione dell'ambito di lingua tedesca.<sup>19</sup> Nell'attuale epoca di mutamento della società e della Chiesa non si riscontra solo una pluralità di opinioni sincronica ma anche qualcosa come un pluralismo intergenerazionale, anche nella schiera delle teologhe e dei teologi.

Ancora vi sono teologi e teologhe ispirati direttamente dal concilio Vaticano II, che a seguito della generazioni del Sessantotto hanno sperimentato e sostenuto quasi la variante ecclesiale di un Illuminismo critico della società (e cioè l'aggiornamento). Era un'epoca di esplosione del cattolicesimo di formazione. Il cristianesimo e la Chiesa vennero tematizzati con interesse relativamente alle questioni sociali; si discuteva con impegno anche in merito a questioni delle strutture ecclesiali e si sperava nell'affermarsi di una riforma. Comunità di base, teologia della liberazione e teologia femminista, il risveglio dei laici (percorsi sinodali negli anni Settanta) e la differenziazione dei ministeri pastorali sono alcune delle realtà che possono segnalare tale cambiamento come l'emergere di qualcosa di nuovo.

Alla fase dell'Illuminismo succedette poi qualcosa di simile al Romanticismo (a partire dall'inizio degli anni Ottanta?) sia in ambito sociale che ecclesiale: si passava dalle visioni di politica sociale e dalle questioni strutturali alla condizione e abilitazione del soggetto, con la tendenza a una forte auto-tematizzazione. Questa fase è naturalmente strettamente intessuta con i nuovi inizi che l'hanno preceduta, ma accentua comunque seppur in forme ambivalenti le dimensioni della libertà soggettiva e del dispiegarsi della singola persona. Si tratta di una fase nella quale la domanda circa l'insieme della teologia si concentra di nuovo sui problemi relativi alle singole discipline teologiche e la questione sulla Chiesa si frammenta in molti aspetti particolari. È comprensibile che le rotture con la tradizione, la complessità e non perspicuità della vita pur con tutti i progressi tecnici della comunicazione abbiano provocato numerose paure nel soggetto e anche cosiddette correnti fondamentalistiche. L'alta tensione ed euforia di progresso dei tardi anni Sessanta e dei primi anni Settanta si è mutata nel clima opposto di sobrietà e delusione, un cambiamento che si allontana dalle

---

<sup>19</sup> Si vedano le considerazioni di chi scrive, *ET (Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie) zwischen Bauplan und Bauplatz*, in «ET-Bulletin», 13 (2002), 1, pp. 5-19.

visioni per giungere alla pragmatica di una soluzione concreta dei problemi, Questa fase rappresentò ugualmente una specifica generazione di teologi e – in numero crescente – di teologhe accanto ai rappresentanti della precedente generazione (conciliare).

Se i fatti non mi ingannano, ci troviamo in una nuova fase che ricorda in parte alcuni elementi dell'epoca *Biedermeier*: restaurazione, ritorno all'ambito privato e a «vie di comunicazione» anonime (Internet), soluzione puntuale dei problemi e meno schemi progettuali e visioni, auto-tematizzazione (ad esempio nel ruolo di vittima) e – anche in ambito ecclesiale – cura di un proprio orticello, dove le cose ancora «sono fatte a mia misura». Si costruiscono dei «mondi di vita» soggettivi. Invece dei discorsi intellettuali sono graditi piuttosto i simboli che alludono a un'esperienza e le metafore associative. Le parole chiave sono allora estetica e cura della capacità di fare esperienza. Ci si lamenta (o accusa) piuttosto che lottare insieme ad altri. Nasce l'impressione che si litighi di meno su questioni di importanza fondamentale e che ancor meno ci si impegni – magari in forme solidali – per realizzare i cambiamenti necessari. Eppure ce li si aspetta. Organizzazioni e istituzioni sono strumenti funzionali, ma non grandezze con cui ci si identifica e per la cui credibilità ci si impegna in senso «politico». Gran peso viene posto sulla competenza funzionale (supervisione, management, consulenza dell'organizzazione, orientamento della clientela ecc.).

Se questo schizzo necessariamente generalizzante della situazione è condivisibile, allora va ancor più ribadita la necessità della messa in rete delle teologhe e dei teologi come un Forum in cui ci si può incontrare a vicenda anziché perdersi reciprocamente di vista e atomizzarsi in tanti interessi scientifici particolaristici e in tale singole discipline. L'ora presente nella società e nella Chiesa afferma la necessità di simili strutture di solidarietà e di cooperazione ecumenica, anche se vanno contro corrente rispetto al *trend* generale e costano molto impegno ai loro direttivi e animatori, per poterle governare in maniera costruttiva riguardo ad alcuni temi primari.

#### d. Settimane e simposi interdisciplinari

A livello di singoli Studi Teologici e Facoltà si potrebbe pensare a simposi e iniziative interdisciplinari della teologia di ricerca e di insegnamento così come a cicli di lezioni che dovrebbe coinvolgere

il numero massimo possibile di discipline e scienze di riferimento (ad esempio filosofia, pedagogia, psicologia, sociologia, scienze della comunicazione, politologia e giurisprudenza, medicina ecc.) intorno a una tematica comune e offrire un forum di dibattito per il discorso scientifico.

Naturalmente in un simile contesto andrebbero nominate Associazioni scientifiche e direttivi, ma anche commissioni intraecclesiali e consigli. Questi ultimi non garantiscono tuttavia un apporto veritativo, dato che nel procedimento della loro nomina non si cerca tanto una rappresentanza delle singole esperienze e punti di attrito, bensì piuttosto persone che siano tagliate per assecondare la corrente che tira nel sistema.

- e. Una teologia dalla forte consapevolezza nel mondo delle scienze e dell'università

Non resta che concludere: il rendiconto circa il nostro lavoro teologico deve guardar fuori dal bordo del piatto rappresentato dal contesto interno all'università e deve guardare alle situazioni ecclesiali e sociali con cui la teologia si confronta quale scienza al momento presente. Le informazioni fornite dal *Fakultätentag* (giornata di promozione delle facoltà) in Germania, le discussioni circa la lista dei probiviri della comunità germanica della ricerca oppure i criteri per la promozione di progetti teologici presso il Fondo Nazionale Svizzero, i colloqui di Mainz (avviati dal cardinale Lehmann) e i processi di programmazione universitaria avviati nella Repubblica Federale di Germania e in Austria e Svizzera così come gli Accordi di Bologna ribadiscono a mio avviso l'urgenza del compito che teologhe e teologi avviino delle riflessioni sull'insieme della teologia nella università moderna e in riferimento al suo significato per la Chiesa, e ciò sempre nel quadro sociale dei diversi contesti. Tutto ciò lo sappiamo già. La situazione però, sempre che io veda bene, si è massicciamente acutizzata. Sono necessarie coscienza di sé e intellettualità all'offensiva, seppur nel campo di tensione di una teologia altrettanto disposta alle ambascerie e al tempo stesso consapevole della realtà.

Le sfide sono sì pesanti ma interessanti. Oggigiorno non possiamo motivare la teologia solo in un senso funzionale alla Chiesa, anche se la scienza teologica ha pur sempre naturalmente un ruolo importante nella formazione di collaboratrici e collaboratori eccle-

siali; essa esiste per le comunità e per tutte le cristiane e i cristiani e ha in tal modo una funzione critica ed edificante in riferimento alla Chiesa concreta. Noi dobbiamo però come detto motivare la rilevanza della teologia quale scienza anche dal punto di vista politico, sociale e culturale.

A partire dal suo compito all'interno dell'università la teologia si pone in dialogo con le altre scienze. Teologi e teologhe appartengono alla *scientific community* e devono in tale cerchia affermare la propria disciplina, anche a vantaggio degli altri settori scientifici. Anche la teologia riceve però continuamente da essi nuovi impulsi per assumere i suoi compiti propri. La teologia è in maniera evidente rimandata anche alla dimensione pubblica. Questa costituisce e crea contesti in cui la teologia deve riflettere in maniera critica sulla propria posizione e convinzione. Ciò significa che la teologia di fronte ai *trend* sociali della economizzazione della vita e del *diktat* della convenienza economica si deve immischiare nella comprensione comunicativa di ciò che è solidarietà e per creare nuove strutture di solidarietà, proprio in una fase in cui l'educazione viene ridotta alla formazione più utile. I compiti della teologia consistono nei discernimenti critico-pratici (nel senso del discernimento degli spiriti) all'interno della società e della Chiesa. In tal senso la globalizzazione presa come un fatto non va semplicemente condannata, bensì va interrogata in senso critico-prophetico in merito alle sue condizioni ed effetti. Al tempo stesso la società attuale confrontata con l'agnosticismo e con la frequente deregolazione anche in ambito etico e religioso è interessata a una teologia che lega le questioni religiose a una semantica chiara, la modernità razionalizzata e razionalizzante e la carenza di deficit che ne è scaturita non possono venir superate da una vaga religiosità, bensì solo mediante una scienza della fede che sia razionalmente legata, che all'interno del dialogo scientifico renda consapevoli della presenza del Divino.<sup>20</sup> La teologia deve in tal modo mettere in campo la sua riflessione e le sue risorse critiche quando si tratta delle fondamenta di una convivenza dei paesi europei che va riformulata, come pure dei processi sociali e in particolar modo economici, dei rapporti con le masse dei poveri nell'emisfero meridionale e nei nostri paesi, come pure degli sviluppi nella scienza e nella tecnica e delle loro ricadute sul creato.

---

<sup>20</sup> W. FRÜHWALD in «Christ in der Gegenwart», 47 (1995), p. 56.

La teologia non potrà più a lungo definire la propria identità a partire da una reazione puramente intraecclesiale o anche da una reazione critica, bensì a partire dal servizio che essa riceve dal Vangelo e che vorrebbe affermare nel mondo delle realtà e dei poteri, in un mondo in cui alcune persone sviluppano la sensibilità circa il fatto che la mera adesione all'al di qua – senza speranza – rischia di farci soffocare. La teologia si concentra dunque in modo irrinunciabile sulla questione di Dio e deve presentarsi all'appuntamento con la fatica che oggi si fa a parlare di Dio e con i numerosi movimenti di ricerca di Dio. Lì essa trova la propria «anima». Infatti «il futuro delle Chiese dipende dal partire da una vita con Dio per essere presenti nel futuro del mondo» E. Schillebeeckx). Ciò vale a mio avviso anche per la teologia, se essa intende essere un sistema pre-allarme circa le questioni, i movimenti di ricerca e i bisogni degli uomini d'oggi.

Allora cresce anche il coraggio di tenere decisamente presente e realizzare in maniera critico-prophetica ciò che è desiderabile e anche le opzioni necessarie, nonostante i passi da compiere siano forzatamente dei piccoli passi concreti.



# Tavola Rotonda

ANTONIO AUTIERO

L'arco del tema che stiamo considerando si allarga, ora, su uno scenario più ampio e soprattutto più aperto alle realizzazioni operative: quelle già in atto e quelle di possibile articolazione. Ma vale la pena considerare brevemente il punto di raccordo tra quanto fin qui detto e quanto si vuole andare a dire. In particolare vale la pena mettere a fuoco alcuni dei passaggi e delle intenzioni dell'intervento così denso e così provocatorio di Leo Karrer.

Utilizzando la metafora cara al filosofo Sloterdijk, parleremo di sfere, come orizzonti entro cui collocare e comprendere il contenuto di questo testo e il suo valore prospettico, in vista degli interventi della tavola rotonda che seguiranno.

Questo testo si presenta come un *Konstrukt*, una costruzione a sfera, nella quale si trovano diverse ellissi; la sfera, infatti, risulta dalla tensione circolare della linea che si curva, si apre, si contorce, ritorna su se stessa. E a me pare di percepire chiaramente in esso alcune di queste curve che creano i tornanti e che vale la pena di rintracciare. Quali tensioni circolari vanno viste in questo testo, che possono diventare punti di aggancio per la riflessione successiva? Vorrei indicarne tre.

Una prima circolarità è nel passaggio nel quale il testo si chiede con spassionata sincerità: «è poi preparata una simile, una nostra teologia, alle sfide del mondo contemporaneo?». Ed evidentemente la sua risposta è che il mondo interpella la teologia, perché se è possibile che la teologia dica al mondo qualcosa, si ponga come diaconia anche nei confronti del mondo in cambiamento e diventi un servizio che si trasforma in politica, è evidente che questa teologia non può non lasciarsi interrogare dalla realtà con la quale vuole

convivere e sulla quale vuole incidere. Evidentemente il teologo legge il mondo da teologo e fa teologia da soggetto appartenente al mondo e alla storia mondana. In questo trova spazio anche una sorta di necessaria auto-interrogazione del teologo che, sfidato dai mutamenti del mondo, ripensa al suo *instrumentarium*, riapre il suo laboratorio di categorie, di metodi, di sensibilità, di finalizzazione. In realtà tutto il filo del convegno e dei saggi che qui vengono presentati sono stati pensati e condotti all'insegna della volontà di questa necessaria rivisitazione del *laboratorium*, in cui pensiamo alla teologia.

Una seconda tensione: un simile lavoro richiede autenticità e se si vuole anche una sorta di spregiudicatezza, laddove soprattutto la teologia si confronta con gli altri saperi e le altre scienze. Questo lo si può leggere in falsariga, nel punto in cui il testo dice: «si pone in dialogo con le scienze, teologhe e teologi appartengono alla *scientific community* e devono diventare cerchia, affermare la propria disciplina anche a vantaggio degli altri saperi, ma anche lasciandosi avvantaggiare dagli altri saperi». C'è un reciproco movimento di crescita, anche di guadagno, *Erkenntnisgewinnung*, un guadagno di conoscenza della teologia nel suo rapporto con gli altri saperi. E qui si apre un nodo che immediatamente pone la domanda: dove abitano questi altri saperi. E ancora la domanda, se la teologia sia destinata ad abitare altre case, tutte sue, aliene alla vicinanza e all'appartenenza alla sfera del mondano e così percepire gli altri saperi solo attraverso maschere e filtri? Qui il problema è del reperimento di quegli spazi comuni, adatti alla coabitazione e all'osmosi. La riflessione di Karrer è a questo punto decisa e precisa: lo spazio proprio e fecondo della coabitazione è la *Universitas Studiorum*.

Una terza attenzione circolare che accompagnerà la nostra considerazione anche per il percorso che segue è dettata dalla tipicità dell'angolazione disciplinare dell'autore: Karrer è un teologo pratico, teologo pastoralista e come tale è anche molto preoccupato di capire per così dire la dimensione «pratica», capace cioè di ispirare e scandire l'azione della teologia, meglio ancora la teologia come azione. Qui si recupera l'intreccio per nulla irrilevante di teoria e prassi, mentre si va a marcare la carica di trasformazione della prassi, contenuta in ogni discorso teologico. Tutto ciò, evidentemente non comporta e non tollera l'abbandono della tensione teoretica e l'attesa scientifica della teologia. Al contrario, tale esigenza di

scientificità si declina sul versante della rigorosa analisi critica e al tempo stesso innerva le attese di carattere prassiologico, ponendosi come fattore di trasformazione del sapere intorno alla realtà e del mutare in meglio di tale realtà. È inevitabile, anzi salutare, che la teologia si carichi di *pathos* per la sfera mondana e la collochi in un movimento di apertura, nel quale essa si trovi stimolata alla sua realizzazione in pienezza.

La teologia partecipa del doppio statuto epistemico: di quello delle scienze teoriche e di quello delle scienze pratiche e di ambedue essa coniuga e riflette un taglio specifico che la rende anche atipica nelle sue formulazioni. Coabitando con gli altri saperi, essa non si mescola in modo indifferenziato, non perde identità, ma recupera esigenze comuni, dovute al carattere scientifico, cioè di sapere critico e afferma esigenze specifiche, legate a orizzonti vasti di senso e ad attese al tempo stesso vicine e lontane di salvezza della realtà.

Il punto di saldatura di queste tensioni innervanti ogni teologia può essere trovato in quel passaggio nel quale l'autore esprime opzione e desiderio che la Chiesa e la teologia si riconcilino con l'Illuminismo, questo figlio ribelle del cristianesimo stesso. Riconciliarsi non vuol dire perdere forza critica per mettere in risalto le sbordature e le eccedenze. Ma non vuol dire neppure riappacificazione per via di reciproca ignoranza. Una Chiesa e una teologia che si riconciliano con il loro figlio ribelle, che è l'Illuminismo, aiutano anche il figlio a riconoscere i confini entro cui poter stare e fiorire, ma si lasciano anche aiutare da esso. E in questo reciproco intendimento pedagogico, la teologia ritrova la sua dimensione diagonale, nei confronti del mondo, delle prassi che in esso si snodano, dei saperi a cui esso si orienta. Sullo sfondo c'è e resta la visione dell'epocale evento del Concilio Vaticano II, ma anche il cammino di rinnovamento in esso confluito di tante teologie e di tanti teologhi e teologi.

In questa tavola rotonda ci troviamo ad affrontare un tema che è per certi versi il tema di un'assenza: ci interroghiamo sulla teologia e le scienze religiose nelle istituzioni accademiche pubbliche. E per istituzioni accademiche pubbliche intendiamo, io credo, fondamentalmente le università. Ebbene, per quanto riguarda la storia italiana, questa è la storia – lunga ormai quasi un paio di secoli – di un esilio.

Dal punto di vista dell'insegnamento della teologia nelle università, Bologna rappresenta per molti versi il punto di partenza, non solo perché qui nacque l'università, ma anche perché qui ebbe origine l'autonomia della scienza dalla teologia e la consapevolezza di un'autonomia della scienza teologica rispetto alle altre scienze. Questo passaggio matura a Bologna verso il 1140, fondamentalmente con Graziano; ma la Chiesa non addiverrà subito all'istituzione di un insegnamento in teologia, né l'università tenderà a farlo. Per lungo tempo la teologia rimarrà un insegnamento che si situa dentro le scuole episcopali, dentro le scuole monastiche; il diritto canonico che si autonomizza in qualche modo con Graziano dalla teologia viene insegnato per lungo tempo dentro le arti del trivio e del quadrivio, non ha una propria autonomia, è una sorta di glossario, di vocabolario tecnico che si pone come un'appendice della teologia morale. Questo è il quadro di riferimento all'inizio del nostro discorso.

La Chiesa guarda inizialmente con un certo timore e prudenza la nascita di un'istituzione, come è quella universitaria, che si pretende libera a trecentosessanta gradi nella ricerca della verità. Essa osserva con atteggiamento non privo di perplessità e si astiene, in questa fase, dal partecipare direttamente con l'insegnamento della teologia alla vita dello *Studium*. Per arrivare a un insegnamento della teologia, a una facoltà teologica a Bologna, bisogna aspettare il 1364, anno in cui Pietro Tomasio viene nominato primo preside – primo *dean*, come diremmo oggi – della nascente facoltà teologica bolognese. Dalla nascita dell'università all'istituzione di una facoltà teologica passano dunque circa due secoli. Un arco di tempo importante, perché sono due secoli nei quali l'università di Bologna come istituzione garantisce alla Chiesa non solo la propria centralità sull'orizzonte del sapere di una rinascita culturale, ma

anche una funzione forte. La canonistica di quegli anni, l'età aurea del diritto canonico, produce a tamburo battente fior di pontefici, i pontefici diventano giuristi, lo *ius canonicum* comincia a occupare un posto centrale nell'orizzonte della costruzione della compagine ecclesiastica. In seno alla Chiesa nascono nel frattempo, fin dai primi decenni del Duecento, presidi forti quali il francescanesimo e l'ordine domenicano, e maturano così lentamente le condizioni perché la Chiesa ritengano ormai maturi i tempi per abitare l'università e per poter dare l'avvio a una facoltà teologica: siamo nel 1300.

Dal 1364 più o meno al 1500 lo studio teologico, o meglio la facoltà, io la chiamo così con un termine 'ellittico', impartisce all'incirca 700 diplomi e, cosa interessante, si dota di una classe docente, attingendo a piene mani dagli ordini religiosi: francescani, carmelitani, agostiniani e via dicendo. Ho indicato il 1500 come punto finale di questa ampia scansione temporale, perché nel 1500 si produce una grande evoluzione di tutto il sistema, dell'insegnamento della teologia e dell'attecchimento delle scienze teologiche. Il Tridentino rappresenterà un passaggio fondamentale in tal senso, poiché il diritto canonico e la teologia tendono in qualche modo a clericalizzarsi. Nascono poteri accademici giustapposti, con le grandi istituzioni gesuitiche, ovvero lo studio domenicano – mi risulta spontaneo parlare della situazione bolognese perché è quella che conosco meglio – che iniziano a essere concorrenti rispetto all'*universitas*. Dunque, dal 1500 comincia un'altra storia, di fatto, dove l'insegnamento della teologia continua a essere dentro all'accademia, ma inizia anche a conoscere una sua parabola di clericalizzazione (uso questo termine non per esprimere un giudizio, ma semplicemente come termine di comprensione); esso si separa in qualche modo e diventa un presidio, tutto interno, alla Chiesa cattolica, alla confessione religiosa.

La storia invece che contraddistingue, che percorre, l'insegnamento della teologia a partire sostanzialmente dall'Illuminismo, è invece una storia molto più combattente, per certi versi molto più aspra, perché è evidente che la classe liberale protagonista di una nuova emancipazione degli Stati dal dogma tenderà progressivamente, quando si avvicinerà alla stanza dei bottoni, a esiliare, a sopprimere gli insegnamenti delle scienze sacre all'interno delle istituzioni pubbliche. Questa rottura violenta del dialogo sarà destinata ad avere conseguenze di lungo periodo nel panorama italiano. Tant'è vero che quando noi diamo come punto di riferimento nella

storia italiana il 1873, quella famosa legge Correnti, che è la legge che sopprimerà gli insegnamenti delle scienze sacre nelle università italiane, in verità sappiamo che questo è un punto di approdo con molte tappe di avvicinamento. Una di queste è rappresentata dalla data del 2 novembre 1859, quando Leonetto Cipriani, allora Governatore generale delle Romagne, stabilisce con decreto legge la soppressione dalla Repubblica Cisalpina delle cattedre di *ius canonicum* e di scienze sacre che, dice la legge, «stavano a carico della Repubblica»: L'articolo primo della legge Correnti è singolarmente simile, proprio nella sua dizione letterale e giuridica, a questo decreto di Leonetto Cipriani. La Repubblica non intende dunque più sborsare denaro proprio per insegnare pubblicamente scienze sacre e tende a riassorbire, per quanto è possibile in pianta organica, questi insegnamenti all'interno delle altre facoltà pubbliche. Quando si arriva al 1863 un segmento della parabola è dunque già percorso; a partire dai primi anni dell'Ottocento fino al 1873, per esempio, la facoltà teologica di Bologna ha una sopravvivenza molto difficile e aspra: viene chiusa, poi riaperta, poi nuovamente chiusa all'arrivo dei francesi, e via di questo passo in un clima di sopravvivenza davvero pericoloso.

Nel 1873, infine, la legge Correnti sopprime definitivamente l'insegnamento della teologia all'interno delle facoltà dello Stato; è una legge di tre scarnissimi articoli, il primo dei quali dichiara la soppressione di tali insegnamenti, mentre nel secondo si dispone che essi vengano riassorbiti, esattamente come diceva Leonetto Cipriani nel 1859, in pianta organica laddove sia possibile. Questo segna l'esilio definitivo della teologia dall'università italiana, un esilio che dura ancora oggi e che rappresenta, a mio dire, per il Paese, un pesante ritardo non solo dal punto di vista della formazione accademica degli studenti, ma anche sul piano morale.

In quel momento il sacro viene tolto come dibattito alto dalla sfera pubblica, viene confinato, evidentemente anche con l'accordo della Chiesa, entro le mura amiche delle facoltà vaticane; viene meno con ciò il grande interlocutore, cioè il grande motore del dibattito da cui solo può nascere anche una consapevolezza laica, che non può che nascere intorno al dibattito del sacro perché esso costituisce l'altro polo dialettico del confronto.

Italo Calvino scrive un libro, o meglio raccoglie un libro straordinario, da grande intellettuale raffinato quale egli è: le *Fiabe italiane*. Navigando nelle *Fiabe italiane*, radicate in un Paese di

fortissima tradizione cattolica, ci si aspetterebbe di trovare qualcosa di simile al ciclo arturiano, Parsifal, il Graal; e invece no, con la finezza che gli consueta Calvino ci fa trovare *Bertoldo, Bertoldino e Cacasenno*. L'eroe popolare italiano è l'eroe che impersona la figura del 'furbacchione', quello che aspetta che il contadino se ne sia andato dal campo per rubargli le ciliegie, il vicino di casa che aspetta che il marito sia uscito per fare la corte alla moglie eccetera, in sintesi, un mondo di piccole furbizie. Manca il respiro della grande tradizione letteraria che origina dal dibattito intorno al sacro. E questo è il risultato a valle di qualcosa che non c'è stato a monte, di una consapevolezza del valore del sacro, di un dibattito intorno alle scienze teologiche che in Italia non vi è stato. Ho cercato di esprimere questo concetto con una metafora letteraria, perché mi sembra che in qualche modo renda bene l'idea, ma potrei ricorrere anche ad un'immagine tratta dalla sfera politica: Jemolo e Andreotti hanno fatto e disfatto la tela di Penelope per la ristesura del Concordato e ci sono voluti due presidenti del Consiglio, due presidenti laici del Consiglio italiano, per rifare un Concordato. Questo ancora una volta la dice lunga, per chi sa intendere, su quanto vado dicendo.

Dicevo sopra che questo esilio ancora dura, nel senso che questa legge è ancora legge: le università italiane non hanno di fatto un insegnamento di teologia, poiché in Italia la teologia rimane esclusivamente dentro il grembo delle facoltà teologiche vaticane. Questo dato costituisce a mio avviso un elemento di straordinario interesse e di enorme rilevanza culturale; è un problema storico, uno dei grandi problemi culturali dell'Italia che attendono di essere affrontati e che – io credo e spero – riusciremo ad avviare a una razionalità. Perché sono convinto che noi oggi abbiamo un disperato bisogno della teologia, e precisamente per due ordini di motivi: in primo luogo perché si è persa una memoria. Quando un paio di anni fa un rilevatore di beni culturali di fronte ad un certo quadro scrisse la seguente rilevazione: «Scena agreste di famiglia con bambino, con volo radente di uccello sulla testa del bambino», perché nonostante la sua laurea in lettere e filosofia non aveva saputo riconoscere la Sacra Famiglia, ebbene, in quel momento ha percepito con sconcertante lucidità che non siamo più in grado di leggere ciò che ci sta intorno. Ma se non siamo più capaci di 'leggere' una chiesa o un quadro, come potrà un docente insegnare Dante o parlare di qualsiasi cosa che riguardi la cultura occidentale,

la quale è e rimane una storia segnata in larghissima parte da una radice giudaico-cristiana?

La teologia è dunque anzitutto una chiave di lettura insostituibile del nostro passato, ma di un passato che diventa al tempo stesso presente, perché se non sappiamo decifrare ciò che è stato risulterà difficile poi dipanare i fili dei nostri destini. A ciò si aggiunge il secondo motivo per cui abbiamo bisogno della teologia, dato dal fatto che l'avvento della tecnica tende a costruire orizzonti non di senso, cioè a vivere – come diceva Martin Heidegger – di pensiero «calcolante». E io temo che una vita fondata solo sul pensiero calcolante possa rivelarsi alla lunga sterile. Credo dunque che non possiamo sottrarci all'impegno morale di usare al meglio un patrimonio di pensiero «pensante» che a noi tocca ora rivalutare e riportare all'interno del dibattito culturale.

## 1. *Nella città secolare*

Il sottotitolo di questo convegno suggerisce la «dimensione secolare» delle scienze teologiche, come condizione stessa della loro dicibilità, cioè della possibilità di parlare di Dio e proporsi come discorso teologico alla città. A una città che ha già ascoltato l'annuncio della morte di Dio, che si è «liberata» dal controllo metafisico sulla sua ragione e dal controllo religioso sulle sue appartenenze: una città «profana» e «mondana», posta, letteralmente, fuori dal recinto sacrale del tempio e radicata nel mondo, casa dell'uomo.

Una teologia per la città ripropone il modello ministeriale della relazione Chiesa-mondo e impegna la teologia a esplorare le sue potenzialità di intelligenza della città, come destinazione del suo discorso. Una teologia nella città corrisponde al modello della Chiesa nel mondo, proposto dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*, e indica la situazione della teologia: una teologia pensata e detta secondo lo statuto proprio della città, che è uno statuto secolare, mondano, laico.

Si annida qui l'interrogativo, che non è pastorale ma epistemologico, circa la possibilità di coniugare la confessionalità del sapere teologico e la laicità della città, nonché delle istituzioni che ne formano il tessuto culturale, sociale, politico. Ed è su questo versante che la teologia definisce la sua eventuale pubblicità, cioè come dire e rendere credibile la consapevolezza che la fede non ha carattere privato e individuale ma pubblico e sociale e, pertanto, i «luoghi» della città sono luoghi politici e teologici o, addirittura, teologici perché politici.

## 2. *La teologia, sapere confessionale*

Il profilo epistemologico della teologia, come di qualsiasi scienza, è dato dalla figura combinata dell'oggetto materiale e dell'oggetto formale. Ora, sia per l'oggetto materiale (*fides quae*) sia per l'oggetto formale (*fides qua*), la teologia è un sapere che professa ciò che studia e cerca di conoscere la fede confessata. Tra l'atto del credere e il fatto creduto si stabilisce una reciprocità

circolare che porta a conoscere ciò che si crede e a credere ciò che si conosce. Perciò non solo la confessionalità materiale ma anche quella formale sono costitutive della teologia quale scienza, *sacra doctrina*.

Inoltre, fa parte dell'oggetto formale il «luogo» istituzionale di elaborazione teologica, che è la/e Chiesa/e, per cui la teologia è una fede pensata nella comunità ecclesiale e, in qualche modo, è una conoscenza «communis», un sapere della Chiesa. Poiché l'atto teologico fa riferimento all'esperienza cristiana ed è da questa legittimata può essere definito «l'atto di ogni vero credente» che pensa la sua fede appartenendo al popolo di Dio.<sup>1</sup> Perciò la teologia è esercizio di intelligenza critica della fede, come responsabilità di appartenenza ecclesiale.

In questa dimensione comunitaria è implicita la vocazione pubblica e popolare della teologia. Ma come intendere il riferimento alle «istituzioni pubbliche» che è nel tema di questa Tavola a più voci? L'interrogativo riguarda, appunto, i luoghi istituzionali di elaborazione e di insegnamento. Da quanto ho detto, sia pure schematicamente, dovrebbe risultare evidente che sono le Chiese il «luogo» della teologia e le istituzioni ecclesiastiche il luogo naturale di insegnamento delle scienze teologiche. Questo esclude, innanzitutto, una potenziale conflittualità fra «teologia ecclesiale» e «teologia accademica», ma soprattutto implica una irriducibile confessionalità, materiale e formale, dell'insegnamento teologico, non compatibile con lo statuto di laicità che governa le istituzioni accademiche pubbliche. Tuttavia, gli studi teologici possono trovare legittima cittadinanza nelle università di tutti, non solo a condizione «che non si perda il profondo legame ecclesiale del teologo e del sapere che è chiamato a esercitare»,<sup>2</sup> ma anche che siano rispettate la natura e le finalità delle università pubbliche, che sono distinte ed eventualmente complementari alla natura e alle finalità delle istituzioni ecclesiastiche.<sup>3</sup> Tale «istituzionalizzazione pubblica»

---

<sup>1</sup> Cfr. S. UBBIALI, *La riflessione teologica sul teologo*, in G. COLOMBO (ed), *Il teologo*, Milano 1989, pp. 66 ss. In questo contesto va considerato il rapporto dialettico e dialogico tra Magistero ecclesiastico e pensiero teologico (cfr. F.G. BRAMBILLA, *I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi*, in G. COLOMBO [ed], *Il teologo*, pp. 127 ss.).

<sup>2</sup> G. LORIZIO, *Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico*, in G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004<sup>3</sup>, p. 39.

<sup>3</sup> Il dibattito sulla espulsione degli studi teologici dalle università statali in Italia non sempre ha favorito una serena riflessione sulla questione, che andrebbe approfondita alla

della teologia non può non comportare una «correzione» dell'insegnamento, relativamente al suo oggetto formale, alla cui definizione contribuisce la dimensione istituzionale del luogo di trasmissione dell'insegnamento stesso.

### 3. *Le scienze della religione: una sistematica della cultura religiosa*

Distinte dalle scienze teologiche sono le scienze religiose, come la religione è distinguibile dalla fede. E, mentre la fede è oggetto del sapere teologico, la religione è oggetto delle scienze religiose.

La formazione delle scienze della religione come discipline autonome è avvenuta anche per la progressiva emancipazione della religione dalla teologia che ha portato a distinguere l'una dall'altra: la religione, come esperienza della fede, nella quale l'uomo parla con Dio; la teologia come intelligenza della fede, per cui l'uomo parla di Dio.<sup>4</sup>

L'autonomia delle scienze religiose può essere fondata sulla «singolarità» del loro oggetto di studio. La religione, infatti, pur rientrando tra le attività umane, tende ad attingere il sacro e il divino. È dunque l'esperienza di una relazione che dall'uomo sale a Dio ma anche da Dio scende all'uomo.

Questa struttura duale dell'esperienza religiosa porta a dire che l'oggetto di studio delle scienze religiose non è l'uomo e neppure Dio ma l'uomo in quanto religioso, cioè «re-legato» a Dio e Dio che si lascia «legare» dall'uomo. È questa relazione l'oggetto da studiare. Di tale relazione, le religioni rappresentano altrettanti modelli e alle scienze religiose offrono l'opportunità di uno studio storico-fenomenologico anche comparato, confessionale o pluri-confessionale per l'oggetto materiale.

Inoltre, la singolarità dell'esperienza religiosa quale relazione duale, porta a dire che oggetto di studio delle scienze religiose non

---

luce del Magistero conciliare della *Gaudium et spes*, sulla scorta della ritrovata laicità delle realtà terrestri e della concezione maritainiana dell'«unità dei distinti» (e della distinzione nell'unità).

<sup>4</sup> Per un più compiuto profilo delle scienze religiose, mi permetto di rinviare a L. PRENNA, *Le scienze della religione tra 'scienze dell'uomo' e 'scienze di Dio'*, in N. CIOLA (ed), *Sevire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, pp. 183-197.

sono i soggetti della relazione, ma la relazione stessa, manifestata in fenomeni e vicende rilevanti culturalmente. La religione risulta, così, un universo oggettivo di fatti e di valori, visibile e rilevabile, segnato dalla intenzionalità di fede dell'uomo e dalla condiscendente manifestazione di Dio.

L'uomo ha declinato la sua relazione con Dio attraverso i segni propri della cultura di appartenenza e ha sviluppato attraverso il processo di simbolizzazione i linguaggi della fede.

Questo universo simbolico diventa rilevabile nello studio perché rilevante come patrimonio culturale, giacché mentre dà significato alla cultura che lo esprime, riceve da essa rilevanza culturale.

#### 4. *Le scienze religiose nell'«universitas studiorum»*

L'universalità dell'esperienza religiosa porta a sostenere la valenza religiosa di ogni cultura e l'appartenenza delle religioni all'umanità. Pertanto, queste non sono «riserve» delle Chiese né oggetto di esclusiva loro competenza.

Anche questo elemento distingue le scienze religiose dalle scienze teologiche, relativamente al loro oggetto formale. E, se le scienze teologiche sono un sapere della fede, confessata in una Chiesa, «luogo» di vigilata comprensione della fede creduta, le scienze religiose sono conoscitive dell'esperienza del sacro che l'uomo, tutti gli uomini, violando l'angustia dello spazio e del tempo, vivono come anticipazione di riscatto della condizione umana.

Tra le scienze religiose e le scienze teologiche si può stabilire una relazione di distinzione complementare: la stessa che intercorre tra il genere comune e la differenza specifica. Il cristianesimo stesso può essere oggetto di conoscenza per le scienze religiose, in quanto religione (genere comune) e verità credibile per le scienze teologiche in quanto fede (differenza specifica). Le scienze religiose ne rilevano la valenza culturale; le scienze teologiche ne attingono l'identità specifica.

Al momento attuale, gli istituti di scienze religiose, sia a carattere diocesano sia a carattere accademico nelle facoltà ecclesiastiche, non sono luoghi adeguati di studio della religione, essendo sbilanciati sulle discipline teologiche, delle quali propongono talvolta uno studio ridotto e riduttivo. Ora, le scienze religiose non solo

non rientrano nelle scienze teologiche ma non ne costituiscono neppure una sorta di *tractatus minor*.

Intanto, mentre è auspicabile che le istituzioni ecclesiastiche riformino questi istituti per farne, effettivamente, degli istituti di «scienze della religione»,<sup>5</sup> le università pubbliche sono sollecitate ad attivare corsi di laurea, di primo e secondo livello, in scienze religiose. Le università, quali luoghi di studio e di elaborazione dell'universo dei saperi (è questo il significato di «universitas studiorum»), non possono trascurare lo studio sistematico del fatto religioso e hanno piena competenza sui saperi religiosi che, pur essendo confessionali o pluriconfessionali per l'oggetto materiale, non lo sono per l'oggetto formale.

---

<sup>5</sup> Già anni fa, nell'ambito di un convegno dedicato agli istituti di scienze religiose, ho avuto occasione di proporre una ipotesi di riordinamento disciplinare di questi istituti (cfr. L. PRENNA, *Ipotesi di profilo disciplinare: una metodologia di elaborazione*, in *Gli Istituti di Scienze religiose nella Chiesa. Per uno statuto epistemologico*, Bologna - Roma 1990, pp. 197-206).

## 1. *Il rapporto fra teologia e storia*

Il testo che avevo preparato per questa Tavola rotonda era, come è ovvio in questi casi, provvisorio. Aspettavo infatti di lasciarmi sollecitare dalle suggestioni dei molteplici ragionamenti svolti nelle nostre giornate di lavoro, pronta a calibrare e ridefinire il mio intervento in relazione a quanto avevo ascoltato.

Il punto di vista dal quale parto è quello di una storica del cristianesimo antico. Nella mia ottica, il cristianesimo è fenomeno religioso complesso, che da subito presenta un tasso elevato di elaborazione di pensiero – da me volentieri definito, con espressione a effetto, «ipertrofia dottrinale» – il quale contribuisce a rendere estremamente dinamica l'identità cristiana. Di conseguenza sono da un lato profondamente sensibile alla istanza teoretica e alla sfida teologica della mediazione razionale della fede, dall'altro, valutando i percorsi storici del cristianesimo, ritengo che tale istanza teoretica non possa sottrarsi in alcun modo al confronto con la prospettiva storica.

Sono convinta infatti che non si possa nemmeno tentare di capire il cristianesimo senza comprendere la centralità, nell'esperienza cristiana, dell'istanza teologica, la quale si presenta come conoscenza che parte dalla fede – e in questo accedo alla sollecitazione dei teologi –, ma – e in questo mi auguro che i teologi accedano al mio punto di vista – sono altrettanto persuasa che non si possa attualmente elaborare un approccio teoretico sistematico a prescindere dalla conoscenza della storia della teologia, dalla conoscenza cioè dei nodi fondamentali del pensiero cristiano, insistentemente riproposti nelle varie epoche, e delle soluzioni di volta in volta esperite. In altri termini: il senso della storia, e il conseguente approccio storico, accusato da molti teologi sistematici di fermarsi alla mera fenomenologia della religione, deve, a mio parere, entrare a fare intrinsecamente parte del fare teologico: il rischio, altrimenti, è quello della costruzione aprioristica di un modello. L'opzione per una visione storica della teologia, che fu quella del Vaticano II, mi sembra imprescindibile proprio per produrre specularmente teologia, recuperando la vitalità dello spirito, e discernendo ciò che è caduco in un sistema. Il modo

attuale di produrre teologia, la quale di per sé è *intellectus fidei*, non può non tenere conto, nell'atto stesso di costruire il proprio lavoro, del fatto che l'*intellectus* è storicamente condizionato e che i suoi presupposti critici variano con il tempo e le epoche.

Inglobare davvero nella teologia l'istanza storica significa tante cose: significa riscoprire il pluralismo delle origini cristiane e la diversificazione delle teologie secondo aree geografiche e culturali. Gli esiti liberatori di tale modo di procedere li posso constatare, per così dire quotidianamente, nel mio insegnamento di patrologia presso l'Istituto Patristico Augustinianum, quando avvio alla prospettiva storica gli studenti di secondo livello che provengono da corsi di teologia: la loro difficoltà iniziale deriva dalla spontanea tendenza a leggere le fonti secondo un'ottica attualizzante che vi trova quello che non c'è e trascura quello che invece c'è, perché non è quello che, in base ai presupposti teologici introiettati, ci si aspetta di trovare.

Per fare un esempio tra i tanti, non cessa di suscitare stupore negli studenti la molteplicità iniziale delle opzioni cristiane sul tema della resurrezione, giacché testi autorevoli del I secolo sostengono la resurrezione unicamente per i credenti in Cristo e soltanto in seguito si afferma il dogma della resurrezione universale. Per fare un altro esempio di quello che intendo dire, ricordo con simpatia il giovane prete venezuelano che mi chiese, al termine di un corso sugli sviluppi della controversia origeniana dal III al VI secolo, se avevo in animo un ulteriore intento didattico, suggerito implicitamente, oltre quello esplicito di informare su un importante episodio delle controversie dottrinali dell'antichità. Mi costrinse a pensare che forse questo intento c'era, oltre le mie esplicite intenzioni, e stava nell'obbligare gli studenti a riflettere sui danni di una visione teologica che assolutizza il suo presente, cioè i suoi contingenti risultati – come avvenne dal IV al VI secolo nella maggior parte dei rappresentanti dell'ortodossia di allora – ed è quindi lei stessa a creare i suoi eretici.

Queste dunque le mie riflessioni di partenza, sollecitate anche dalla consapevolezza che il rapporto fra teologia e scienze religiose nelle università statali è un rapporto storicamente condizionato dalla situazione venutasi a creare nel territorio nazionale a seguito delle vicende peculiari del nostro Risorgimento. La soppressione delle Facoltà di Teologia (1873) e l'attivazione sostitutiva, nelle Facoltà di Lettere, di insegnamenti sulle religioni di carattere storico,

filologico e filosofico ha avuto, nel lungo periodo, conseguenze di valenza contrastante: l'una, positiva, consiste nell'adozione nelle università statali del metodo storico critico e nella indipendenza da ogni magistero ecclesiale; l'altra, negativa, è il mancato dialogo e la diffidenza reciproca fra università statali e pontificie, nonché la contrapposizione, invece dell'interazione, fra storia e teologia. Osservazioni simili a quelle da me svolte<sup>1</sup> ho trovato nella prefazione di Battista Mondin ai suoi quattro volumi di *Storia della teologia* pubblicati nel 1996 e in un articolo, edito l'anno prima, di Severino Dianich,<sup>2</sup> nel quale veniva lamentata la moltiplicazione dei corsi e la polverizzazione delle discipline nelle università pontificie, nonché la non fruibilità dei medesimi per studenti laici e non cristiani. Il dibattito continua ed è dei nostri giorni. Proprio dall'articolo di Dianich prende spunto Giovanni Salmeri per il *Manifesto per lo studio della teologia* del settembre 2003. Al di là della proposta pratica di attuazione di un master di secondo livello in «Storia del pensiero teologico» in collaborazione fra l'Università degli Studi di Tor Vergata, Scuola Istruzione a Distanza e il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo – interessante comunque perché si muove in una ricerca di collaborazione a più livelli, percepita ormai come improrogabile, grazie anche ai nuovi ordinamenti delle università statali, di collaborazione fra università statali e pontificie. So anche di una recentissima convenzione fra l'Università Statale di Roma Tre, la Pontificia Università Gregoriana e l'Istituto Patristico Augustinianum per il reciproco riconoscimento di crediti nella laurea specialistica, mentre alla fine vi parlerò della soluzione del mio Corso di laurea in scienze storico-religiose – al di là, dicevo, della proposta operativa avanzata, è interessante che, come filo rosso per affrontare il problema dell'unità degli studi teologici, Salmeri individui la storia della teologia: anch'egli stigmatizza la discrasia fra università pontificie e statali, ma quello che soprattutto interessa è la conclusione di carattere teorico che mi sento di condividere:

«la conoscenza della storia di ogni disciplina, in dialogo con la storia sociale soggiacente, è il modo più evidente per comprenderne i problemi

---

<sup>1</sup> Mi fa piacere ricordare anche i colloqui avuti con don Filippo Morlacchi, dell'Ufficio per la Pastorale Scolastica e l'Insegnamento della Religione Cattolica.

<sup>2</sup> S. DIANICH, *La frammentazione della teologia*, in «Rassegna di teologia», 36 (1995), 1, pp. 71-73.

e l'interazione con i diversi campi della cultura, per distinguere ciò che è essenziale e ciò che non lo è, e, in ultima analisi, per fornire dei criteri di unificazione».

Mi conforta pensare che siamo ormai sulla strada del dialogo e della reciproca integrazione delle competenze fra storici e teologi quanto in questi giorni ho ascoltato proprio da teologi sulla logica diacronica della fede e la sincronia che nasce dalla diacronia (si veda il contributo di Lorzio), sulla storicità del pensiero cristiano, sulla comunità di fede come luogo della memoria (si veda il contributo di Vorgrimler), in conclusione, sulla necessità di trarre tutte le conseguenze teoriche e pratiche possibili dalla fede nell'incarnazione.

## 2. *La situazione attuale nelle università statali*

Lo studio storico delle religioni, e del cristianesimo in particolare, mi sembra sia ormai vaccinato rispetto a prospettive, che pure in passato non sono state assenti, riduttive o esterne. Lo studio attuale infatti tiene conto della natura peculiare del fenomeno religioso e quindi non rischia di avvilirne complessità e dinamiche interne: la religione è fenomeno storico irriducibile ad altri, non può essere considerata il mascheramento o la sovrastruttura di altre esigenze o altre modalità dell'esistenza, anche se con esse interagisce a formare dinamiche storiche estremamente complesse. Più ancora, vorrei sottolineare i motivi della centralità in una università moderna e laica dello studio storico-religioso: la religione ha rappresentato per secoli il principio ordinatore di valori e categorie culturali di ogni civiltà. Abituarsi a riflettere sulle religioni permette, quindi, di cogliere le modalità di auto-rappresentazione di una civiltà, acquisendo una chiave interpretativa indispensabile per la comprensione del passato e soprattutto del nostro complesso presente.<sup>3</sup>

Questa presa di coscienza batte in breccia le posizioni, ancora drammaticamente presenti nelle università statali, nelle quali una sbandierata laicità maschera spesso gretto laicismo, ottusità intel-

---

<sup>3</sup> Si veda in proposito quanto è scritto nel manifesto degli Studi del corso di laurea triennale in Scienze Storico-religiose dell'Università «La Sapienza» di Roma, per l'a.a. 2004-2005.

lettuale e quindi ignoranza delle reali dinamiche dello sviluppo storico dell'Occidente. Per questo motivo, se la teologia così come è praticata nelle università pontificie risulta spesso carente di senso storico, nelle università statali spesso le cose non vanno meglio. Lontanissimi anni luce dal problema dell'opportunità di uno studio della teologia, si combatte spesso contro la valorizzazione delle scienze religiose. Si prenda il caso della produzione letteraria tardo-antica, significativamente cristiana, oltre che pagana. Ho espresso, insieme a Manlio Simonetti, con forza il mio punto di vista su questa questione,<sup>4</sup> dopo anni di frequentazione, in varie università italiane, dei miei colleghi, innanzitutto classicisti: la persistente riluttanza di alcuni a riconoscere la straordinaria rilevanza della letteratura cristiana, l'esperienza culturale più innovativa dell'età tardo-antica, quasi che la storia dell'evoluzione della lingua e dei generi letterari nel mondo greco-romano bastasse a esaurirne la comprensione, porta a risultati di ricerca che lasciano sconcertati: molti cultori della letteratura, della filosofia, della storia medievale incorrono in sviste e incomprensioni derivanti dall'impossibilità di distinguere nell'evo medio i fenomeni nuovi dalle persistenze storiche o dalle volute riproposte del passato, per la mancata conoscenza di quel grande ponte culturale rappresentato dall'antica letteratura cristiana. Stessa carente consapevolezza si nota nello studio comparato delle letterature moderne, intendendo con ciò le letterature post-medievali, quando si spezza il sistema culturale medievale, caratterizzato dall'egemonia del codice religioso. Si misconosce infatti che la scandalosa novità delle idee di Dio e dell'uomo proposte dalla antica letteratura cristiana, cioè di un dio personale, fatto uomo e soggetto all'umiliazione e alla morte, e, in parallelo, di un uomo creato a immagine di Dio, con conseguente rovesciamento radicale delle prospettive riguardanti il divino e l'umano, continua a modulare le forme espressive di queste letterature, in forme spesso oblique e dissimulate ma ugualmente riconoscibili, come ho cercato di mostrare in un saggio dell'anno scorso.<sup>5</sup>

Oltre a carenze di valorizzazione si debbono lamentare autentiche auto-censure o assenze nell'ambito del *cursus studiorum*. Faccio

---

<sup>4</sup> Nel volume M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (Alessandria) 1999.

<sup>5</sup> E. PRINZIVALLI, *Dall'antica letteratura cristiana alle forme espressive delle letterature moderne*, in M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI (edd), *Letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (Alessandria) 2003, pp. 412-431.

un esempio concreto: la Bibbia come oggetto di studio non esiste nelle università statali; essa è semmai frammentata all'interno di vari insegnamenti. Questo impedisce allo studente di cogliere la centralità di questo testo, complesso quanti altri mai, all'interno del percorso della storia occidentale. L'aver demandato alle università pontificie tale oggetto di studio produce esiti nefasti per la formazione culturale generale dello studente italiano.

Possiamo spingerci più in là e ipotizzare una ripresa dell'insegnamento di teologia in quanto tale, dove cioè l'elemento della *fides* entri a costruire il discorso all'interno, e non solo come storia della teologia? Si potrebbe farlo, a mio parere, ma solo assumendo un paradigma pluralista, dando spazio cioè alla costruzione delle diverse teologie delle diverse religioni e confessioni religiose (si ricordi del resto che nell'ambito stesso della teologia cristiana esiste una «teologia del pluralismo religioso»). Da questo punto di vista la meta è lontana giacché si tratta ancora, da un lato di colmare il solco fra certa cultura laicista e le scienze religiose, dall'altro di istituzionalizzare il dialogo, in alcuni casi già esistente, fra università statali e pontificie e in generale gestite da istituzioni religiose.

Per questo penso si possa salutare l'attivazione, ormai da quattro anni, di un corso di laurea triennale in Scienze storico-religiose come una significativa novità e un'esperienza pilota. Con la riforma universitaria di recente approvazione è stata varata una classe di laurea specialistica in Scienze delle Religioni (n. 72) che costituisce un punto di svolta fondamentale nella storia degli studi di settore. La nascita del corso di laurea (triennale e specialistico) in Scienze Storico-religiose avviene nell'Università degli Studi di Roma «La Sapienza», il più grande e popoloso ateneo d'Europa, e precisamente nella nuova<sup>6</sup> Facoltà di Lettere e Filosofia.<sup>7</sup> Non a caso, direi, dato che in essa opera la scuola di Manlio Simonetti, lo storico del cristianesimo forse più conosciuto e apprezzato all'estero, maestro indiscusso in Italia, che per più di trent'anni è stato ordinario alla Sapienza e che ancora insegna nell'Istituto

---

<sup>6</sup> Per esigenze di decentramento, non ancora peraltro ottemperate, la vecchia Facoltà di Lettere e Filosofia si è scissa in quattro nuove Facoltà: oltre a Lettere e Filosofia, sono state attivate le Facoltà di Scienze Umanistiche, Studi Orientali e Filosofia.

<sup>7</sup> Per riscontro e integrazione di questi dati e notizie, si vedano gli Ordini degli Studi della Facoltà di Lettere e Filosofia de «La Sapienza», disponibili in rete all'indirizzo Web [www.lettere.uniroma1.it](http://www.lettere.uniroma1.it). Il corso di laurea dispone a sua volta di un sito che raccoglie le principali notizie e fornisce tutte le informazioni essenziali per gli studenti, i docenti e chiunque sia interessato a questi studi: [http://rmcisadu.let.uniroma1.it/sci\\_rel/](http://rmcisadu.let.uniroma1.it/sci_rel/).

Patristico Augustinianum, di cui è uno dei fondatori, a conferma del fatto che il rigore critico e il metodo storico possono essere e sono accolti nelle università ecclesiastiche, in quanto non sono certo lesivi dei significati della religione, e non da ora: vorrei ricordare solo l'azione propulsiva degli studi biblici in campo cattolico svolta dalla *Divino afflante spiritu* di Pio XII nel lontano 1943.

La tabella delle lauree triennali della Classe delle Scienze storiche (n. 38) istituita dal Ministero della Pubblica Istruzione offre la possibilità operativa di costituire percorsi di studio che, innestandosi su un nucleo di materie storiche, seguano un profilo di insegnamenti caratterizzanti di taglio specifico. Fra le materie del Corso di Laurea in Scienze Storico-religiose classificate «di base» sono le storie (greca, romana, medievale, moderna, contemporanea ecc.), la geografia (generale, economica), le discipline umane (demoetnoantropologiche, politiche, economiche, giurisprudenziali); fra quelle «affini e integrative» si trovano le discipline letterarie (letteratura italiana, moderna e contemporanea), storico-linguistiche (lingua e letteratura greca e latina, linguistica italiana, filologia e linguistica romanza) e archeologico-artistiche (dall'antichità all'età contemporanea, con l'opportuna dislocazione spaziale a seconda dei percorsi di studio dello studente); le caratterizzanti, infine, oltre al nucleo fondamentale di materie dei settori storico-religiosi (storia delle religioni, storia del cristianesimo e delle chiese, letteratura cristiana antica ecc.) e allo studio delle materie di ambito orientalistico, comprendono gli studi di storia della filosofia, di psicologia, di sociologia, di processi comunicativi ecc.

Il discorso dei rapporti fra università laiche e pontificie si ripropone all'interno di questo corso di laurea per il fatto che, già dalla sua costituzione, un numero significativo di insegnanti di religione venne spontaneamente a iscriversi. L'esperienza maturata talvolta in lunghi anni di insegnamento, nel contatto quotidiano con le curiosità e gli interessi degli allievi, ha reso loro evidente l'esigenza di integrare nella propria formazione materie rimaste sullo sfondo dei precedenti studi. La constatazione di questo dato di fatto ha determinato la decisione, da parte del Consiglio di corso di laurea e, conseguentemente, della Facoltà, di riconoscere unilateralmente gli studi compiuti in precedenza nelle università pontificie, che sono, di norma, di durata non inferiore ai tre anni. Ciò rappresenta un passaggio importante, perché le equipollenze così stabilite permettono un significativo abbreviamento di corso,

non lesivo del valore complessivo del percorso di studio, e, al tempo stesso, restituiscono una sorta di riconoscimento istituzionale a studi compiuti, che costituiscono una ricchezza a livello individuale e per la società. Aspettiamo tuttora che analogo riconoscimento venga dalle università pontificie.

Mi sia concesso qualche accenno in veste di canonista. Il problema della «teologia per la città» si pone in due dimensioni che riguardano in primo luogo la libertà della ricerca teologica e in seconda istanza la possibilità di insegnare teologia nelle università. La cosiddetta «libertà della ricerca teologica» («Wissenschaftsfreiheit der Theologie») è sancita dal canone 218 del Codice di Diritto Canonico, che riguarda la dimensione individualistica del lavoro teologico:

«Coloro che si dedicano alle scienze sacre godono della giusta libertà di investigare e di manifestare con prudenza il loro pensiero su ciò di cui sono esperti, conservando il dovuto ossequio nei confronti del magistero della Chiesa».

Come di consueto, nella dizione ecclesiastica la libertà di ricerca non è detta assoluta, ma solo giusta, e anche la libertà di manifestare il proprio pensiero è limitata: essa deve rispettare infatti l'ossequio al Magistero della Chiesa. Come sempre accade nel diritto, la portata di tali dichiarazioni si mostra nei momenti di crisi: in che modo viene sancita una trasgressione della «giusta libertà» o la inosservanza del Magistero? Per un'esegesi della «giusta libertà» non ci sono criteri, e nemmeno per le sanzioni. L'acquisizione di dati e la riflessione su di essi, e la generazione di tesi in campo teologico non sembrano limitate.

La libertà di pubblicare il proprio pensiero invece non è senza limiti. La *Agendi ratio in doctrinarum examine* della Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>1</sup> prende di mira «doctrinae aut scripta significata, utcumque vulgata» (I) per quanto riguarda errori evidenti, gravi, divulgati, influenti e potenzialmente dannosi per i fedeli.<sup>2</sup> La Consulta della Congregazione decide «utrum in textu errores deprehendantur, an periculosae opiniones» (II. 13). In questa procedura non viene trattato l'ossequio del teologo, ma il contenuto delle sue pubblicazioni. Lo scopo della procedura può essere la dichiarazione di una pena canonica nel caso l'autore sia incorso

---

<sup>1</sup> 29 giugno 1997, «Acta Apostolicae Sedis» (d'ora in poi «AAS»), 89 (1997), pp. 830-835.

<sup>2</sup> «[errores] qui forte reprehendantur, evidentia, gravitate, divulgatione, influxu et periculo damni, quod fidelibus immineat» (II. 6).

nel delitto di eresia, di apostasia o di scisma e non ha debitamente corretto gli errori significativi (V. 28). La pena nei casi di eresia, apostasia e scisma è la scomunica *latae sententiae* (canone 1364).<sup>3</sup> La formula di «ossequio», usata nel canone 218, corrisponde al canone 752 CIC, nel quale viene statuto:

«Non proprio un assenso di fede, ma un religioso ossequio dell'intelletto e della volontà deve essere prestato alla dottrina, che sia il Sommo Pontefice sia il collegio dei Vescovi enunciano circa la fede o i costumi, esercitando il magisterio autentico, anche se non intendono proclamarla con atto definitivo».

Questo religioso ossequio è sancito nel canone 1371, 1° che dice:

«Sia punito con giusta pena: 1° chi oltre al caso di cui nel can. 1364, § 1, insegna una dottrina condannata dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico o respinge pertinacemente la dottrina di cui nel can. 750 § 2 o nel can. 752, ed ammonito della Sede Apostolica o dall'Ordinario non ritratta».

La dottrina canonica non è unanime circa il soggetto della «libertà» del canone 218. Il luogo sistematico è il Titolo I nel Libro II intitolato «Obblighi e diritti di tutti i fedeli», argomento per comprendere solo gli individui nelle vesti di soggetti del diritto dichiarato. Ma Dagmar Steuer-Flieser nella sua opera<sup>4</sup> è del parere che anche i relativi istituti di scienza possono avocare per sé il diritto garantito nel canone 218. Ma le sanzioni penali, strumento più efficace per realizzare la attendibilità dottrinale del teologo, si possono imporre solo agli individui.

A prima vista anche l'altro canone da trattare – il canone 812 CIC – sembra parlare del teologo come individuo: «Coloro che in qualunque istituto di studi superiori insegnano discipline teologiche, devono avere il mandato della competente autorità ecclesiastica».

È tuttavia evidente, inoltre, che questa norma concerne anche il carattere di un istituto di studi, la sua dipendenza o indipendenza dal Magistero è responsabilità della «competente autorità ecclesiastica». Se i docenti di teologia in un istituto hanno bisogno del mandato, l'istituto non è indipendente da ogni influsso esterno sul lavoro scientifico nella ricerca e nell'insegnamento.

---

<sup>3</sup> Cfr. S. LEDERHILGER, *Das Verhältnis von Theologie und Lehramt in kanonistischer Perspektive*, in «Bulletin ET», 11 (2000), pp. 17-33.

Il canone dice che in ogni istituto di studi superiori i docenti devono avere un mandato della Chiesa. La norma è collocata sistematicamente nel capitolo sulle università cattoliche ed è da applicarsi anche alle università e facoltà ecclesiastiche (si veda in proposito il canone 818 CIC). La necessità del *mandatum* per docenti di teologia anche nelle università statali viene argomentata ricordando che la parola «quibuslibet» nel canone 812 è da prendere alla lettera. Gli autori canonistici si riferiscono allo sviluppo del testo nella riforma del Codice.<sup>4</sup> Non occorre quindi una norma concordataria o un «Decreto di accomodazione» come per le università statali in Germania e in Austria.<sup>6</sup> L'argomento viene rinforzato dal canone 833, 7° che impone l'obbligo di emettere la professione di fede ai professori di teologia in «qualsiasi università» anche non cattolica e non ecclesiastica.

Che cos'è il *mandatum* necessario per i docenti? Il Codice non ha una definizione legale. La dottrina canonistica dice che non è un *mandatum* in senso giuridico, come viene dato al procuratore o al vicario generale; il docente non insegna *in vicem auctoritatis ecclesiasticae*.

Nell'istruzione «Donum Veritatis» della Congregazione per la Dottrina della fede<sup>7</sup> si legge:

«La collaborazione tra il teologo e il magistero si realizza in modo speciale quando il teologo riceve la missione canonica o il mandato di insegnare. Essa diventa allora, in un certo senso, una partecipazione all'opera del magistero al quale la collega un vincolo giuridico».

<sup>4</sup> D. STEUER-FLIESER, «Grundrechte» im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit, Baden-Baden 1999, p. 174.

<sup>5</sup> Cfr. Davide Cito in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, ad can. 812, 2; H. MUSSINGHOFF - H. KAHLER, *Münsterischer Kommentar zum CIC*, November 2000, 812, 2; più in dettaglio R.P. DEELEY, *An Interpretation of Canon 812*, in CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Proceedings of the Fiftieth Annual Convention 1988*, Baltimore (MD), pp. 70-85.

<sup>6</sup> *Decretum S.C. pro Institutione Catholica ad Constitutionem Apostolicam «Scientia Christiana» adnexasque «Ordinationes» Facultatibus Theologicis Concordatariis Germaniae applicandas diei 1 mensis ianuarii 1983*, in «AAS», 75 (1983), pp. 336-341; *Dekret der Kongregation für das kath. Bildungswesen «De facultatibus Theologicis Catholicis in studiorum Universitatibus civilibus in ambitu Conferentiae Episcoporum Austriae sitis ...»*, 1° novembre 1983, «AAS», 76 (1984), pp. 616-621. Cfr. H. SCHMITZ, *Mandat und Nihil obstat des Theologieprofessors*, in «Theologisch-praktische Quartalschrift», 139 (1991), pp. 265-283.

<sup>7</sup> Dal 24 maggio 1990, «AAS», 82 (1990), pp. 1550-1570, n. 22.

Davide Cito su base della «Veritatis donum» spiega quanto segue:

«In quanto al lavoro teologico il suo oggetto è 'aquisire, in comunione con il magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio' (DV 6<sup>8</sup>). Si deve continuamente costituirsi come autentico sapere scientifico (cfr. DV 7); è un 'sapere razionale il cui oggetto è dato dalla rivelazione, trasmessa ed interpretata nella chiesa sotto l'autorità del Magistero, e accolta dalle fede' (DV 12). Ha dunque uno statuto epistemologico che lo colloca tra le altre discipline scientifiche, anche se il legame intrinseco con la Parola divina porta con sé la necessità che si sviluppi nella Chiesa e in comunione con ella, per mezzo della istanza autoritativa di interpretazione della Rivelazione, il Magistero. Questo non implica una limitazione della investigazione, ma piuttosto la rende possibile, perché fuori della verità divina non esiste vera teologia. In quanto sapere razionale i progressi e l'autorità della teologia dipendono dalla forza persuasiva della argomentazione, indipendentemente dalla condizione ecclesiastica della persona che la propone. In questo senso non esiste una teologia 'ufficiale' contro una teologia 'privata', nello stesso modo che non è concepibile in qualsiasi altra scienza, sacra o profana. Da questo deriva che la concessione di un mandato o di una missione al teologo non cambia la sostanza del suo lavoro scientifico e non può attribuirlo *a priori* una 'ufficialità' che non esiste».<sup>9</sup>

Più chiare sono le distinzioni di Mussinghoff e Kahler nel *Münsterischer Kommentar*:

«Mandato vuol dire che l'insegnamento pubblico di teologia cattolica non può farsi se non incaricato e autorizzato [im Auftrag und mit der Bevollmächtigung] dalla Chiesa. Il significato del *mandatum* non è che il teologo insegna *nomine auctoritatis ecclesiasticae*: Doce in responsabilità propria sulla base della grazia baptismale ed il suo carisma scientifico. L'autorità ecclesiastica accetta la sua competenza e le sue prestazioni scientifiche e gli mette in collegamento con il compito e la responsabilità della Chiesa per la teologia. Il *mandatum* dice, che il fedele insegna pubblicamente la teologia docendo nell'istesso tempo *nomine Ecclesiae* ... Se qualcosa viene pubblicamente offerto come teologia cattolica, il pubblico ha un diritto di poter esserne sicuro, che si tratta veramente di un insegnamento scientifico della fede cattolica. Il giudizio spetta unicamente al magistero della Chiesa cattolica. 'Secondo mio parere il *mandatum* è l'incarico resp. la autorizza-

---

<sup>8</sup> Il testo completo: «Fra le vocazioni suscitate dallo Spirito nella chiesa si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione con il magistero, un'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalle tradizioni vive della chiesa».

<sup>9</sup> Davide Cito in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, ad can. 812, 4.

zione di un fedele per docere pubblicamente la teologia cattolica in nome della Chiesa (*nomine Ecclesiae publice docere*)'». <sup>10</sup>

E dove si colloca l'importanza di tutto questo nell'ambito del nostro convegno? È possibile insegnare teologia cattolica «per la città» e «nella città», cioè nell'università civile? <sup>11</sup> Dipende.

O si sviluppa un concetto di teologia che rinuncia al legame con la Chiesa, inteso come il Magistero ecclesiale, e in questo caso non si presenta il problema di insegnare senza l'influsso della Chiesa. L'università può rimanere dunque il luogo di investigazione scientifica radicalmente indipendente da ogni istanza esterna. Ma questa via coincide con il concetto di teologia? In un concetto conciliare della Chiesa come popolo di Dio, teologia non può essere non-ecclesiale, perché la teologia esiste solo nel popolo di Dio, altrimenti non è teologia. Questa via non sembra quindi praticabile.

O, in alternativa, si trova un concetto di scientificità diverso dallo *standard* delle scienze naturalistiche, ammettendo dunque una scienza della fede (*Glaubenswissenschaft*) che lavora con metodi scientifici su un oggetto reale solo nella fede. Il problema si pone in questi termini: che relazione (necessaria) esiste tra teologia e Chiesa, tra la scienza teologica e il Magistero?

Dal punto di vista del diritto canonico la teologia indipendente dal Magistero della Chiesa non è teologia. Se la teologia vuole parlare della fede del popolo di Dio non può rinunciare al giudizio della Chiesa; se viceversa vuole parlare delle convinzioni dei cristiani, del cristianesimo come fenomeno culturale, non occorrono legami con il Magistero.

Non credo che vogliamo la teologia come *Religionswissenschaft*, ma un punto importantissimo per un discorso teologico, decisivo anche nel contesto discusso in questi giorni, sembra il concetto di Magistero come portavoce del popolo di Dio, unico portatore della fede cristiana. La domanda del canonista sarà dunque: in che forma si realizza il legame necessario tra il popolo di Dio e l'insegnamento teologico – sia in istituti di studi ecclesia-

---

<sup>10</sup> Can. 812, 8.

<sup>11</sup> Cfr. A. LORETAN, *Theologische Fakultäten in der Universität von Morgen*, in «Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht / Annuaire suisse de droit ecclésial», 8 (2003), pp. 77-101.

stici, sia nell'università civile? Chi è l'autorità competente?<sup>12</sup> Per dare una risposta positiva oggi non abbiamo né il tempo né lo spazio. Ma una risposta negativa la posso dare: il Magistero del popolo di Dio non è un dicastero della Curia Romana!

---

<sup>12</sup> Cfr. F. COCCOPALMERIO, *L'insegnamento della teologia e delle scienze religiose: dibattito a cinque voci*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 9 (2001), 1, p. 40. In questo volume sono stampati i contributi di diversi autori a un convegno svoltosi a Bologna il 16 e 17 giugno 2000 in collaborazione con l'ITC-isr sul tema sopra indicato. Per il punto di vista (anche) canonistico cfr. P.A. BONNET, *Educazione nella fede, educazione alla fede e magistero della Chiesa*, pp. 80-101; R. BOTTA, *L'insegnamento delle scienze religiose ed il riconoscimento dei titoli accademici ecclesiastici in Italia*, pp. 103-125.

## Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

### Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

## Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004

## Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003

9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2000
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004











*collana*  
**SCIENZE  
RELIGIOSE**  
*Nuova serie*



ISBN 978-88-10-41506-1



9 788810 415061 >